Deutsche Philologie

Der ältere Friedrich Schlegel

Untersuchungen auf Grund der Umarbeitung der »Geschichte der alten und neuen Literatur« von 1822

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

bei der Philosophischen Fakultät

der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt von

Bernhard Minssen

in Oldenburg i. O.

Verlag Carl Nieft, Bleicherode am Harz

1939

Referent: Professor Dr. Dr. Merker

Korreferent: Professor Dr. Ranke

Tag der mündlichen Prüfung: 24. Juni 1937.

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Diese Dissertation ist gleichzeitig als Broschüre
im Verlag Carl Nieft, Bleicherode a. H., erschienen

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort 5

Einleitung 7
a) Ziel und grundsätzliche Einstellung der Arbeit. 7
b) Die „Geschichte der alten und neuen Literatur" und ihre zweite Auflage. 10

Teil I: Das veränderte Geschichtsbild. 14

A. Altertum. 14
a) Urgeschichte. 14
b) Indien. 15
c) Orient (Perser). 17
d) Die Griechen. 18

B. Das Mittelalter. 21

C. Europa am Beginn der Neuzeit. 25
a) Der Glaubenszwiespalt. 25
b) Die großen europäischen Dichter. 28

D. Das neuere Europa. 29
a) Die Denker. 29
b) Die zeitgenössische deutsche Philosophie. 31
c) Die christlichen Denker. 33
d) Die Dichter. 37
e) Das zeitgenössische Ausland. 39
f) Die Rolle Deutschlands in der zukünftigen Geistesgeschichte. 43

E. Ergebnisse aus den Betrachtungen über das veränderte Geschichtsbild. 44

Seite

Teil II: Das philosophische Weltbild 49

Einführung: Die Philosophie in Schlegels Leben 49
A. Grundzüge des philosophischen Weltbildes Schlegels 50
a) Der „System"-Begriff 50
b) Philosophie und Leben 51
c) Philosophie und Geschichte 52
d) Wesen der philosophischen Erkenntnis 52
e) Glauben und Wissen 54
f) Abfall-Lehre 56
g) Begriff des Wortes 57

B. Die Bewußtseinstheorie 58
a) Die religiöse Grundlage 58
b) Die Bewußtseinstheorie in psychologischer Hinsicht . . . 59

C. Die positive Offenbarung 63

D. Die ewige Offenbarung 67
a) Die Philosophie 68
b) Poesie und Sprache 69
c) Geschichte und Staatslehre 71
d) Die Natur 72

Schluß 74
a) Das Friedrich-Schlegel-Bild 74
b) Das Romantik-Bild 76

Vorwort.

Der vorliegende Druck stellt eine Zusammenfassung einer wesentlich umfangreicheren Arbeit dar.[1]) Die Zusammenfassung wurde jedoch so vorgenommen, daß einerseits der eigentliche Kern der Arbeit — die Untersuchungen der Änderungen Schlegels für die 2. Auflage der „Geschichte der alten und neuen Literatur" — und andererseits die Darlegung der Ergebnisse der Untersuchungen möglichst vollständig erhalten blieben. So sind die Veränderungen Schlegels für die zweite Auflage von 1822 auch in der vorliegenden Fassung vollzählig verwertet und zitiert worden, — von wenigen unwesentlichen Ausnahmen abgesehen.

Gekürzt wurden vor allem die zahlreichen Nebenuntersuchungen zur Stützung der gefundenen Ergebnisse, die Betrachtungen der aufgezeigten Richtungskräfte der Schlegelschen Entwicklung in den anderen Werken sowie in der Auseinandersetzung mit seinen Zeitgenossen, und die umfangreichen Auseinandersetzungen mit der Literatur über Friedrich Schlegel und über die Spezialgebiete, die sich im Laufe der Untersuchung ergaben. So wurde von der Anführung der Literatur in der vorliegenden Fassung abgesehen; es wurde aber nach Möglichkeit in den Anmerkungen stets auf die betreffenden Stellen in Original verwiesen.[2])

Abkürzungen und Zitate:

O = „Original", bezieht sich auf das Schreibmaschinenexemplar.

L-G = „Literatur-Geschichte" = Friedrich Schlegel: „Geschichte der alten und neuen Literatur, Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1812. 1. u. 2. Teil", Bd. I. u. II. (1822) von „Friedrich Schlegels sämtliche Werke", 10 Bde., Wien 1822—25.

Die L-G ist in beiden Fassungen stets nach der Seitenzahl dieser Ausgabe zitiert worden, da von der ersten Ausgabe (Erscheinungsjahr 1815) so gut wie nichts gestrichen wurde, so daß die Ausgabe von 1822 lediglich einen vermehrten Text darstellt. — Die L-G wird gewöhnlich nur mit „I ..." bzw. „II ..." zitiert.

Die Zusätze sind der besseren Übersicht wegen stets ganz zitiert, bei längeren Zusätzen ist die Seitenzahl, auf der sich die gemeinte Stelle befindet, noch angefügt. Es bedeutet also: I,152,13—174,12: 166: die betreffende Stelle befindet sich in 1. Bd. der L-G in dem Zusatz, der von S. 152 Zeile 13 bis S. 174 Zeile 12 reicht, auf Seite 166. Lediglich aus dem neuangefügten Schluß (II,328—341) werden nur die betr. Seiten zitiert: also z. B. statt II,328—341: 333, nur: II,333.

Einleitung.

a) Ziel und grundsätzliche Einstellung der Arbeit.

„Das ganz vollendete und vollkommene Verstehen selbst aber — — — "

Die letzten Worte
Friedrich Schlegels

Es liegt eine tragische Ironie darin, daß dem ersten großen deutschen Geistesgeschichtler, der bis zu seinem letzten Atemzuge um das Verstehen der Erscheinungen der Welt und der Geschichte gerungen hat, dem das Verstehen die letzte große Frage seines Geistes gewesen ist, — daß diesem Manne und seinem Werk selbst so wenig Verstehen entgegengebracht worden ist.

Es ist erstaunlich zu sehen, wie eine Literaturgeschichtsschreibung, die ihren größten Stolz darin sah, „voraussetzungslos" und „vorurteilsfrei" zu sein, sich die Möglichkeit zum Verstehen Schlegels durch das abschließende Vorurteil von der geistigen Unselbständigkeit des älteren Fr. Schlegel von vornherein verbaute. Weil sie jede Bindung ablehnte, glaubte sie sich „objektiv" und „vorurteilsfrei", während sie grade durch diese Ablehnung jeder Bindung ebenfalls zur Partei wurde. Dieser trügerische Glauben an die Möglichkeit einer „Voraussetzungslosigkeit" mußte sich um so unheilvoller auswirken, als dessen Vertreter selbst blind dafür waren, daß sie grade durch ihre Bindungslosigkeit zur Partei wurden und so auch Schlegel viel zu sehr zur Partei machten, (ein Unrecht, gegen das er sich selbst in seinen Spätschriften schon immer wehren mußte!).[3])

So wird hier im Gegensatz zu der früher üblichen Einstellung Schlegel gegenüber gefordert und als eigenes Arbeitsziel aufgestellt: es muß zunächst einmal auf Schlegel selbst gehört werden, bevor über ihn geurteilt wird. Schlegels Leben und Werke sollen gekannt und verstanden werden, es soll versucht werden, seine Gedankenrichtungen, seine in oder hinter seinen Äußerungen liegenden Absichten

von ihm aus zu verstehen, seine Denk- und Lebensform zu erfassen, — ihm geistige Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; d. h.: ihn zunächst einmal so zu interpretieren, daß er selbst damit einverstanden sein könnte. Erst nachdem dieses Ziel soweit wie möglich verfolgt worden ist, ist eine Wertung möglich.

Die Kenntnis der Quellen für eine Beurteilung des älteren Fr. Schlegel ist — trotz J. Körners bahnbrechenden Arbeiten — noch so unvollkommen, daß auch die vorliegende Arbeit die Verantwortung einer umfassenden Wertung und Einordnung Schlegels in die deutsche Geistesgeschichte nicht auf sich nehmen kann. Trotzdem soll an dieser Aufgabe, wo sie sich stellt, nicht vorbeigesehen werden.[4])

„Das Letzte der Persönlichkeit ist immer ein Glauben, aus ihm fließt jede ihrer Äußerungen" (Paul Ernst), — nur eine solche Einsicht kann den Weg zum wissenschaftlichen Verständnis des ganzen Fr. Schlegel öffnen. Dieser Glaube, diese Mittelpunkts-Idee, war für Schlegel zeit seines Lebens die Einheitsidee, der Gedanke der „Einheit" in der „Vielheit". Das ist nicht nur ein philosophischer Gedanke, eine theoretische Forderung, sondern weit mehr: Dieses Einheitsbewußtsein und -suchen bezeichnet den innersten Kern seines Lebensgefühls. So sagt er selbst einmal in einem Rückblick über sein Leben 1817: „In meinem Leben und philosophischen Lehrjahren ist ein beständiges Suchen nach der ewigen Einheit" („Friedrich Schlegels Philosophische Vorlesungen..." Bonn 1836, II,524), — das war sein „lebendiges Zentrum".

Schlegels Leben vollzieht sich so in einer weiten Spannung: diesem unbedingten „Suchen nach der ewigen Einheit" stand eine seltene Verstehensfähigkeit, ein außerordentliches geistiges Einfühlungsvermögen gegenüber, das diesem Einheitsstreben eine überwältigende Vielheit zur Erfassung aufgab. Er zeichnete sich vor den anderen „Frühromantikern" durch eine besonders „theoretische" Veranlagung aus: eine im Erfassen, Eindringen und Verstehen starke und weitgreifende geistige Kraft, verbunden mit einem starken Phantasietrieb, der nur durch geringe Gegenkräfte gesteuert wurde; Friedrich Schlegel hatte als Gegenkraft gegen diese intellektuelle Phantasie und diesen phantasierenden Intellekt weder das künstlerisch-religiöse Gemüt des Novalis, noch das selbstverständliche, starke Organismusbewußtsein Schellings, noch eine dichterisch-schöpferische Kraft, durch die sich sein Geist „entladen" konnte. Diese Phantasie in Verbindung mit seinem geistigen Einfühlungsvermögen, der kritischen Veranlagung und der Fähigkeit zur Einheitsschau, zum Überblick, zum Erfassen des Wesentlichen — ließen ihn zum vielfältigsten Anreger der deutschen Geistesgeschichte werden.[5])

Aber hatte die geistige Phantasie Schlegels erst einmal das Wesentliche erfaßt, die weiteren Wege vorausgesehen und die Erscheinung in sein geistesgeschichtliches Bild eingeordnet, dann wandte sie sich wieder neuen Gebieten zu und überließ das Zuendegehen und die weitere Ausführung der Wege seinen Nachfolgern. Ihm kam es nicht auf das Einzelne der Vielheit an, sondern auf deren Einheit.

So mußte ihm auch eine theoretische Philosophie „ergebnislos" erscheinen, seiner geistigen Phantasie und seinem Einheitssuchen genügte nicht eine rein kritische, analytische Haltung, ihm ging es um die Einheit und die letzten Fragen. So war das, was er unter Philosophie verstand, Metaphysik: Er hatte einen unersättlichen metaphysischen Hunger.

So stellt sich sein ganzes geistiges Leben als der Versuch dar, die Spannung zu erfüllen zwischen der Vielheit der — in seltener Weite und Verstehensfähigkeit erfaßten — Erscheinungen, und der Aufgabe, die Einheit, den letzten Grund zu erfassen.

Von hier aus allein ist auch Schlegels Jugendzeit im Zusammenhange seines ganzen Lebens zu verstehen, seine frühe Suche nach dem „Ewig-Objektiven", nach dem „Absoluten", sein „Mythologie-" und sein „Religions"-Begriff, — und schließlich auch seine Bindung an die katholische Kirche.

Dem unvoreingenommenen Betrachter ergibt sich sofort, daß diese Bindung für Schlegel durchaus nicht Ausruhen, keinen Verzicht auf Wahrheitssuche, Wissenschaft und Forschen bedeutete, sondern, daß sie diesem in seiner Einheitssuche stets noch unbefriedigten Phantasie-Geiste, endlich eine Richtung, aber keine Begrenzung gab.

Sieht man so seine Konversion als einen Übergang in eine Bindung und Richtung, in der Schlegel die Erfüllung seines Einheitssuchens fand, — so zeigt sie sich als folgerichtige Entwicklung der geistigen Lebensformen des jungen Schlegel, der der Vielheit der Erscheinungen gegenüber, in die ihn sein weitschweifender, auseinanderziehender Phantasie-Geist hineinführte, sein „lebendiges Zentrum", seine Mittelpunkts-„Idee", seinen „Glauben" um so entschiedener befestigen mußte.

Es soll hier kein abschließendes Urteil darüber gefällt werden, ob diese Form der Bindung, die Schlegel ergriff, nicht doch eine restlose Ausfüllung der fruchtbaren Spannung Vielheit — Einheit unmöglich machte, — wieweit die Konversion also vielleicht doch ein „Kurzschluß" war, eine Furcht vor dem Nicht-mehr-ertragen-Können dieser Spannung zwischen dem Suchen nach der Einheit und der auseinanderdrängenden Fülle der Erscheinungen.

Zweierlei kann jedoch dazu festgestellt werden:

1. Schlegel selbst hat den Eintritt in die katholische Kirche nicht als Aufgeben seiner Persönlichkeit, sondern als Erfüllung seines jugendlichen Suchens, nicht als Verzicht auf selbständige geistige Betätigung, sondern als Verpflichtung zu unermüdlichem Wahrheitsforschen, ja als einen großen Schritt zur Wahrheit hin — aufgefaßt.

2. Die Konversion bedeutete für Schlegel auch in der Tat nicht Aufgabe der Persönlichkeit. Bindung an eine — geglaubte oder wirkliche — ewige Wahrheit und deren Form bedeutet nicht Unselbständigkeit; bei Schlegel kam sie einwandfrei aus der Entschiedenheit der Gesinnung, aus dem Willen, eine errungene Erkenntnis auch im Leben zu verwirklichen. Geistige „Freiheit" — ein sehr problematischer Begriff! — ist nicht mit Bindungslosigkeit gleichzusetzen, wie die Neuromantik wohl glaubte und ihrem Vorbild, der Frühromantik, als Glauben unterschob.

„Das Letzte der Persönlichkeit ist immer ein Glauben", — das heißt: Glaubenslosigkeit ist Aufgabe der Persönlichkeit. „Objektivität" wird nicht durch Subjektlosigkeit, Glaubenslosigkeit erreicht.

Nur von diesem Standpunkt aus kann man dem älteren Fr. Schlegel gerecht werden. Seine religiöse Bindung ist für die Wissenschaft kein Grund, seine Werke als Gegenstand der Forschung abzulehnen, sondern macht es zur Pflicht, sie — auf dem Grunde dieser religiösen Einstellung — zu verstehen; diese erste Aufgabe muß zunächst erfüllt sein, bevor man an die zweite Aufgabe: die Kritik an dieser Form seiner religiösen Bindung — herangehen darf.

b) Die „Geschichte der alten und neuen Literatur" und ihre zweite Auflage.

Als Schlegel 1812 seine Vorlesungen über die „Geschichte der alten und neuen Literatur" hielt, hatte er sich mit dem Stoff bereits über ein Jahrzehnt beschäftigt und schon verschiedentlich Vorlesungen darüber gehalten (s. O. Einl. d., 3—5); die Vorlesungen von 1812 bedeuteten im Wesentlichen den Abschluß und den Höhepunkt dieser auf die Literatur gerichteten geistigen Tätigkeit Schlegels.

In diesem Werk hat die Romantik — nach Nadlers Wort[7]) — „ihr letztes, reifstes und größtes Wort gesprochen". Es ist die erste und letzte Welt-Geistesgeschichte geworden; sie bemühte sich einmal, alle geistigen Kulturen — soweit sie damals zugänglich waren — einzubeziehen, darüber hinaus ging es ihr darum, nicht nur die Dichtung, sondern alle Äußerungen des menschlichen Geistes — als Ausdrücke einer Weltanschauung — zu erfassen. In dem neuen Schluß von 1822 (II,333 f.) hat Schlegel noch einmal ganz klar das Programm dieser umfassenden Geistesgeschichte ausgesprochen: „Ich habe in diesem Werke überhaupt die Literatur, mit Inbegriff der Philosophie, nicht etwa nur aus dem gewöhnlichen kritischen, bloß philosophischen oder auch künstlerischen Gesichtspunkte betrachten wollen; sondern es war meine Absicht, das gesamte intellektuelle Leben in seiner Entwicklung und seinem Fortgange bei den vornehmsten Nationen des Altertums und des neueren Europa durch alle Zeitalter hindurch fortzuführen und dadurch einen lebendig vollen und geschichtlich vollständigen Begriff hervorzubringen von jener großen intellektuellen Macht, welche die ganze höhere Geistesbildung des Menschen, oder alle Wissenschaft und Darstellung, Erkenntnis, Forschung und Kunst in sich faßt, die in der Rede oder durch das Wort wirken."

So nimmt die Philosophie — „als Mittelpunkt aller Bildung und Geschichte des menschlichen Geistes" (I,132) — die entscheidende Stelle ein. In der Neuauflage der L-G von 1822 ist die Bedeutung der Philosophie in diesem Sinne noch erhöht, hier besonders in inniger Durchdringung von Philosophie — Weltanschauung — Religion; die religiösen Äußerungen der Völker werden verstärkt beachtet, „da doch die intellektuelle Entwicklung sich nicht von dem religiösen Gange trennen läßt" (II,221,11—222,5).

Das Gegenstück zu dieser religiösen Blickrichtung der Geistesgeschichte war der nationale Standpunkt; denn „die Werke des Geistes können keinen anderen lebendigen Boden haben, in welchem sie Wurzel schlagen, als zuerst die Gesinnungen und Gefühle, welche allen edel gearteten und Gott suchenden Menschen gemein sind, und dann die Liebe des besonderen Vaterlandes und die Nationalerinnerungen des Volkes, in dessen Sprache sie auftreten und auf welches sie zunächst wirken sollen" (I,5).

So stellt Schlegel sich selbst das Ziel, eine „wahrhaft welthistorische und in einem nationalen Geist abgefaßte Geschichte der Literatur" (II,38) zu schreiben. Der Gedanke von der Verflechtung von nationalem Leben und „Literatur" (wie er sie versteht) ist bei ihm so stark, daß er den Zeitpunkt nicht mehr fern sieht, wo „die Nation nach ihrem geistigen Bedürfnis und inneren Streben sich selbst die Schriftsteller zuziehen und anbilden soll" (II,320)! So schreibt er dem Geistesleben und auch dessen Ertorschung und Betrachtung eine bedeutende politische Rolle zu, wie er in der Widmung an Metternich — und an vielen anderen Stellen — ausführt; — aus der Erkenntnis, „wie bedeutend eine nationale Geistesbildung oft auch in den Lauf der großen Weltbegebenheiten und in die Schicksale der Staaten eingreift", wünscht er sich, daß „nicht bloß Gelehrte und Literaturfreunde, sondern auch solche Männer, welche diese großen Schicksale und Begebenheiten zu leiten berufen sind, meiner Darstellung... Interesse... schenkten."

Von diesem Standpunkt Schlegels aus wird seine politische Tätigkeit erst recht verständlich, und so hat er sie auch aufgefaßt und durchzuführen versucht.

Die Betonung dieses politisch-nationalen Standpunktes ist auch in der 2. Fassung der L-G nicht anders geworden. Doch tritt hier der alles überdachende Gedanke des Christentums noch mehr in den Vordergrund; — die Bedeutung des Nationalen wird dadurch nicht eingeschränkt, sondern nur weniger absolut gesehen, mehr unter ein Höheres gestellt. Diese Entwicklung ist natürlich ein Spiegelbild der äußeren und inneren Entwicklung Schlegels in dem Jahrzehnt 1812[8]) bis 1822.

Die gründliche Untersuchung der Lebensumstände Schlegels in den Jahren 1812—1822[9]) zeigt, daß er die ersten Wiener und die Frankfurter Jahre in außerordentlicher Geschäftigkeit verbrachte: schon 1809 war Schlegel von der österreichischen Regierung als eine Art Propaganda-Leiter und als Schriftleiter der „Österreichischen Zeitung" und dann des „Österreichischen Beobachters" angestellt worden; 1810 hielt er seine Vorlesungsreihe „Über die neuere Geschichte". Nach der Aufgabe seiner Tätigkeit am „Österreichischen Beobachter" (1811) begann er mit der Vorbereitung zur Herausgabe des „Deutschen Museums", dessen 1. Heft im Januar 1812 erschien, und mit den Vorbereitungen der Vorlesungsreihe über die „Geschichte der alten und neuen Literatur", die er im Frühjahr 1812 vortrug. Seit dem August 1813 wurde er wieder von der Regierung mit wichtigen propagandistischen Arbeiten betraut. Die Aufgaben, die ihm für die Vorbereitung des Wiener Kon-

gresses und auf kirchenpolitischem Gebiet gestellt waren, nahmen seine ganze Zeit in Anspruch. Erst nach Beendigung des Kongresses fuhr er im Juli 1815 aufs Land, um sich zu erholen und arbeitete hier „an einer zweiten, ganz veränderten Ausgabe" seiner Geschichtsvorlesungen. Zwar wollte er sich nun nicht mehr „so durch die Politik von der Literatur abziehen lassen als es zwei Jahre hindurch der Fall war", — aber schon im Oktober 1815 wurde er zum österreichischen Legationsrat am Bundestag in Frankfurt ernannt; er wurde mit verschiedenen Aufgaben betraut und entfaltete eine „außerordentliche Betriebsamkeit". Aber im Laufe des Jahres 1817 wurde er allmählich ausgeschaltet und verbrachte ein Jahr niedergedrücktester Stimmung in Frankfurt, bis er im Herbst 1818 endgültig abberufen wurde und nun in „trostloser Lage" drei Monate in Wien verlebte, in denen er sich besonders mit der Philosophie beschäftigte und davon auch einen „Umriß" niederzuschreiben anfing. Aber schon im Februar 1819 fuhr er im Gefolge des Kaisers als Kunstsachverständiger an Metternichs Seite nach Rom. Erst nach der Rückkehr im Juli 1819 kam in Schlegels Leben die äußere Ruhe, die ihm die Möglichkeit zu eigener vertiefter Arbeit in seinen eigenen Problemen gab.

So zeigt sich, daß Schlegel seit seiner Übersiedlung nach Wien innerlich und äußerlich außerordentlich rege und tätig gewesen ist, ja, daß er meistens unter einer Überbürdung von Aufgaben und Plänen gelebt hat, bis dann die Krise dieses aktiven Lebensabschnittes, — in dem Schlegel im tätigen Eingreifen in die politischen Geschicke von der Seite des Geistes her seinen Beruf sah —, mit der Abberufung vom Bundestag einsetzte. Die Abberufung war das äußere Zeichen dafür, daß Schlegel innerlich und äußerlich daran gescheitert war, seine idealen Forderungen in dieser Form — auf dem Wege einer Politik der Diplomaten — im Leben zu verwirklichen. Diese Spannung zwischen einem vom Geist her bestimmten idealen Wollen und der damals besonders von rein praktisch-diplomatischen und eigensüchtigen Gesichtspunkten beherrschten politischen Handlungsweise vermochte Schlegel nicht zu überbrücken: er zog sich auf seine Seite: das g e i s t i g e Wirken — zurück. Während des sinnlosen Wartens, in der trostlosen Stimmung und Einsamkeit des Jahres 1818 vollzog sich die entscheidende Wandlung in Schlegel.

Daß es sich dabei tatsächlich um eine entscheidende Wandlung in Schlegel handelte, beweisen einmal seine vielfachen eigenen Äußerungen darüber und dann auch seine Werke. In zahlreichen Selbstzeugnissen (s. O. Einl. c. 13—16) betont Schlegel immer wieder die umwälzende Bedeutung des Jahres 1818 für sein inneres Leben. Ebenso zeugen die Arbeiten Schlegels aus diesen Jahren (besonders die Zeitschrift „Concordia" mit Schlegels Aufsätzen und die Ausgabe seiner „Sämtlichen Werke") von einer neuen Epoche in seinem geistigen Leben.[10]) Diese Arbeiten, die die verschiedensten Gebiete betreffen, sind alle Ausfluß des e i n e n, umfassenden philosophischen Weltbildes, dessen Ausarbeitung und Verkündung Schlegel seit dem Krisenjahr 1818 sein weiteres Leben widmete. So ist der Übergang in diese

neue, letzte Lebensepoche Schlegels gekennzeichnet durch die Abwendung von der praktischen Betätigung und durch die Hinwendung zur Begründung und Verkündigung einer christlichen Philosophie und Weltanschauung.[11])

Schlegels äußerst sorgfältige und tiefreichende Umarbeitung seiner früheren Schriften für die Ausgabe seiner „Sämtlichen Werke" 1822 ff. ist eine der wesentlichsten Arbeiten dieser Zeit; — sie zeigt sich deutlich als Niederschlag seines damaligen Welt- und Geschichtsbildes, — darüber hinaus aber ist sie ein äußerst aufschlußreiches Zeugnis für seine Entwickelung von den Anfängen seiner schriftstellerischen Tätigkeit an und für seine eigene Einstellung dazu, — denn er nahm alles Wesentliche darin auf, was er früher geschrieben hatte. Schlegel hat sich selbst oft und nachdrücklich über die Wichtigkeit dieser Arbeit geäußert (s. O. Einl. d. 14 f.); sie erscheint ihm als „vollendete Rechenschaft von meinem ganzen vergangenen Leben" und damit gleichzeitig als Übergang in seinen neuen „Beruf" als Prediger und Verkünder der „christlichen Philosophie".

So läßt sich auch für die Entwicklung Schlegels in den Jahren 1812 bis 1822 kein besserer Maßstab finden als die Umarbeitung der L-G; die Zusätze und Veränderungen zum Geschichtsbild von 1812 lassen immer wieder klar die inneren Entwicklungstendenzen Schlegels in dieser Zeit zum Vorschein kommen. Darüber hinaus ergibt die Interpretation bei der Frage nach der Veränderung des Geistes-Geschichtsbildes immer wieder, daß hinter den Zusätzen ein in sich organisches, geschlossenes Weltbild steht, an dem Schlegel die 1812 dargestellten Erscheinungen maß, so daß viele Zusätze weniger einer neuen geschichtlichen Kenntnis entspringen, als einer neuen, vertieften Wertung an diesem in der Zwischenzeit ausgebauten philosophischen „System". Dieses selbst ist in den Zusätzen nirgendwo direkt sichtbar, sondern es steht dahinter als in sich geschlossener, organischer Grundriß einer festen Geschichts- und Weltanschauung. Dieses „System" sichtbar zu machen, ist die Aufgabe des zweiten Teiles der Arbeit.

Äußerlich wirkte sich die Umarbeitung so aus, daß so gut wie nichts gestrichen, auch nur sehr weniges geändert wurde, daß Schlegel aber zahlreiche Zusätze machte.[12]) Schon allein dem Raum nach ist die Bedeutung der Zusätze zur 2. Auflage erheblich: wenn man rein mengenmäßig die Fassungskraft der einzelnen Seiten bei beiden Fassungen gleichstellt, ergibt sich, daß von der 2. Auflage 15,2 % neu sind: etwa 1/6 bis 1/7 sind Zusätze von 1822.

Teil I: Das veränderte Geschichtsbild.

A. Altertum.

a) Urgeschichte.

Dem geistigen Streben Schlegels, in der Vielheit die Einheit zu sehen, entsprang die Beschäftigung mit der Urgeschichte: die Suche nach einem Urvolk, einer Ursprache, einer Urmythologie und einer Urdichtung, die schon in den theoretischen Forderungen des frühromantischen Kreises lebendig war und von dem älteren Fr. Schlegel nun auf geschichtlichem Boden durchgeführt wurde.

In den Zusätzen zur L-G zeigt sich deutlich die verstärkte Anteilnahme an diesen Fragen, wenn sie auch dort noch nicht zusammenfassend an einer Stelle behandelt werden. Schlegel glaubte, daß jetzt bei der „erweiterten Völker- und Sprachenkunde alle jene Fäden des asiatischen Ursprungs" des Menschengeschlechts immer deutlicher sichtbar würden (I,19,3—23,12:19), — und diese Ergebnisse schienen ihm mit den Erkenntnissen aus der Bibel übereinzustimmen, in der „die Geheimnisse der Urwelt in unwandelbar hellen Hieroglyphen hingestellt und aufbewahrt" waren (I,152,13—174,12:166); aber als rein historische Quelle lehnt er die Bibel ab: sie ist ein religiöses Buch, und es ist nicht ihr Sinn, historische Wahrheiten zu vermitteln.

So hat Schlegel 1822 auch in der Frage der Urvölker die Bibel als Quelle historischer Einzelheiten weit weniger herangezogen als 1812: 1822 teilte er die Urvölker — nach den wissenschaftlichen Hypothesen seiner Zeit (William Jones) — ein in Priester-, Helden- und Handelsvölker (I,19,3—23,15:20 f.), während er sich 1812 nur an die bei Moses gefundene Hypothese von den drei von Sem, Japhet und Ham abstammenden Urvölkern gehalten hatte.

Auch für die Urmythologie, deren Existenz ihm durch die Verwandtschaft der verschiedenen frühen Mythologien erwiesen schien, war die Bibel nicht die früheste Quelle, wie in Zusätzen von 1822 (I,148,25—149,6 u. I,188,21—30) verstärkt betont wird: auch die Bibel geht wie die Mythologien der anderen Völker auf „dieselbe gemeinsame Grundlage" zurück, eine „Offenbarung der heiligen Urväter als Quelle göttlicher Erleuchtung", „wenngleich es schwer sein dürfte, den verlorenen Zusammenhang noch jetzt wieder herzustellen."

So erscheint es Schlegel auch vorläufig nicht möglich, die Ursprache wieder aufzufinden, wie er 1822 besonders betont (I,152, 17—174,12:173). Den neuen Standpunkt, den Schlegel in der Urvolk-Hypothese einnahm — indem er sich von der Bibel als Quelle historischer Einzelheiten abwandte (s. o.) — übertrug er nun auch auf die Ursprachen-Theorie (I,192,20—193,28): wie die Urvölker ihren Charakter „als Priester-, Helden- oder Handelsvölker vorherrschend an sich tragen, so ist es auch mit den Sprachen der Fall"; hatte Schlegel die Sprachen vorher nach grammatischen Gesichtspunkten eingeteilt, so versucht er jetzt — im Rahmen seines allumfassenden geistesgeschichtlichen Bildes — eine mehr geistesgeschichtliche Deutung.

Die Frage der Urdichtung taucht erst in den Zusätzen von 1822 auf (I,152,13—174,12:163 u. 195,16—196,8): der „Spruch" erscheint ihm als die „gemeinsame Urform aller durch Metrum oder Schrift zur Dauer gelangten Rede", da sich hier „die älteste Philosophie und Poesie noch begegnen und wie in derselben Weise geheiligter Offenbarung beisammen liegen". Das Suchen nach der Einheit von Offenbarung (Religion), Philosophie und Poesie, das die zweite Lebenshälfte Schlegels immer stärker kennzeichnet, tritt hier besonders deutlich hervor. Gleichzeitig kommt hier klar die Verbindungslinie zum Vorschein, die vom älteren Fr. Schlegel zur Jenenser Frühromantik führt: die Forderung des Jenenser Kreises, daß Philosophie und Poesie eins sein müsse, und daß diese Einheit „Religion" sei, sucht hier auf dem Boden der dann wirklich religiösen Weltanschauung des älteren Fr. Schlegel in der Geschichte ihre Bestätigung. —

In den Zusätzen zur Urgeschichte zeigt sich der gemeinsame Zug, mehr als vorher an die ungeklärten Fragen mit wissenschaftlichen Methoden heranzugehen, indem auch die Bibel als Quelle historischer Einzelheiten mehr als früher ausgeschaltet wird; dagegen bewertet Schlegel sie als religiöses Buch höher: die Synthese dieser beiden Pole ergibt sich aus der geistesgeschichtlichen Hypothese: daß das Christentum und seine Überlieferungen die Wahrheit sei und den geschichtlichen Tatsachen nicht widersprechen könne. So ergibt sich eine verstärkte Betonung der wissenschaftlichen Arbeitsmethode aber auch eine geistesgeschichtliche Deutung in verstärktem biblisch-christlichen Sinne.

b) Indien.

Fr. Schlegels Beschäftigung mit der indischen Sprache, Literatur, Philosophie und Religion steht in engstem Zusammenhang mit seinem inneren weltanschaulichen Suchen.

Seit der Jenaer Zeit reißt sein Interesse für Indien nicht mehr ab. Als erster und einziger Deutscher seiner Zeit lernt er 1803 in Paris Sanskrit; 1808 erscheint sein epochemachendes Buch „Über die Sprache und Weisheit der Indier", dessen Ergebnisse er auch in der L-G von 1812 verwendet. Aber dieses Werk schließt durchaus nicht Schlegels Beschäftigung mit Indien ab: dadurch, daß ihm nach der Aufhebung

der Kontinentalsperre wieder die Quellen zugänglich sind, und dadurch, daß sein Bruder 1818 die erste deutsche Professur für Indologie erhält, lebt die nur kurz unterbrochene Beschäftigung mit dem indischen Geist wieder stark auf, — wie auch in den Zusätzen zur L-G von 1822 deutlich spürbar wird, die z. T. den Kern eines geplanten Werkes über die indische Philosophie enthalten. So hat Schlegel sich auch nach 1822 — bis zu seinem Tode — stets sehr lebhaft mit Indien beschäftigt, noch 1828 denkt er an eine Neuauflage seines Indien-Buches, das wissenschaftlich auf der Höhe der inzwischen weit fortgeschrittenen Forschung stehen soll.[18])

Die Zusätze von 1822 bestehen einmal aus Einfügungen und Berichtigungen von Einzeltatsachen, die durch neuere Forschungen begründet sind, vor allem Datierungsfragen (I,187,12—21; 194,15—195,2; 196,13—15); sie zeigen schon rein äußerlich eine Weiterarbeit Schlegels auf diesem Gebiet. Andere Zusätze zeigen eine tieferdringende Beschäftigung mit dem indischen Versmaß, dem Schloka (I,194,6—195,2; 195,14—16; 195,16—196,8; 152,17—176,12:163), das er — im Anschluß an seine Gedanken über die Form der Urpoesie (den „Spruch") — als Ausdruck des altindischen Geistes tiefer deutet.

Die Zusätze über die Sprache (I,192,20—193,28; I,152,13—174, 12:171 f.) betonen noch stärker als vorher den Vorrang des Sanskrit vor den anderen Sprachen; in ihm liegen die in den anderen Sprachen „späterhin getrennten Elemente wie in einem gemeinsamen Keime noch umschlossen beisammen". Wenn das Sanskrit auch nicht die Ursprache schlechthin ist, so kommt man in ihr doch den frühesten Zeiten am nächsten. Wie durch sein Alter, so ist es auch durch seinen Gehalt und seine Ausdruckskraft die wertvollste von allen Sprachen, und so ist die altindische Sprache „im vollsten und vollendetsten Sinne des Wortes eine Priestersprache zu nennen"; „wohl mit Recht wird sie Sanskrit, d. h. die vollkommene oder die vollendete genannt." — Die Zusätze über die indische Sprache zeigen deutlich, daß das Indische selbst von der sprachlichen Seite her — von einem verstärkt philosophisch-geistesgeschichtlichen Blickpunkt aus — inzwischen eine vermehrte Anziehungskraft auf Schlegel ausgeübt hatte.

Außerordentlich umfangreich ist der Zusatz über die indische Philosophie (I,202,19—210,29). In der L-G von 1812 hatte Schlegel der indischen Philosophie keinen besonderen Abschnitt gewidmet, — obwohl er darüber verhältnismäßig umfangreiche Kenntnisse hatte, wie sein Indien-Buch ausweist. Diese große Einfügung von 1822 zeigt — neben vielen anderen Zusätzen — besonders deutlich, daß Schlegels „Literatur"-Begriff sich erweitert und vertieft hatte: entschiedener noch als 1812 ist ihm Literaturgeschichte Geistesgeschichte und „Literatur" die Gesamtheit der geistigen Ausdrucksformen eines Volkes, an deren Spitze „Sprache und Weisheit" (Weisheit-Philosophie als Weltanschauung, Weltbild) als die klarsten Äußerungen des geistigen Lebens stehen.

Da die L-G von 1812 keine Darstellung der indischen Philosophie enthielt, läßt sich zum Vergleich des neuen Abschnittes von 1822 nur

das Werk „Über die Sprache und Weisheit der Indier" von 1808 heranziehen, das im 2. Buch („Von der Philosophie", — etwa $^1/_3$ des ganzen Werkes!) eine ausführliche Darstellung der indischen Philosophie bringt. Die heute zum größten Teil überholten wissenschaftlichen Einzeltatsachen sind für den vorliegenden Zweck unwesentlich, wichtig ist aber die Feststellung, daß diese Tatsachen in einem Maße geändert sind, daß daraus eine erneute gründliche Beschäftigung mit Einzelfragen der indischen Philosophie in der Zwischenzeit hervorgeht.

Trotz aller Einzelerkenntnisse der neueren Forschung scheint Schlegel selbst eine genaue Darstellung der alten indischen Philosophiesysteme noch nicht möglich, aber von seinem geistesgeschichtlichen Blickpunkte aus ergibt sich eben doch schon eine gewisse innere Ordnung, so daß es ihm möglich erscheint, „die Punkte anzudeuten, nach denen man in Zukunft vorzüglich suchen und forschen möchte." Diese innere Ordnung ergibt sich ihm aus seinem philosophischen Weltbild, das er inzwischen zu einem gewissen „System" geformt hatte.[14])

Hinter der scheinbar rein geschichtlichen Darstellung der vier indischen Philosophiesysteme steht so das Weltbild Schlegels, das von der Grundlage ausgeht, daß es nur e i n e Wahrheit — die geoffenbarte — gibt und daß daher die Fragen der Philosophie immer dieselben, d. h. ewig sind. Wie die wahre Philosophie ewig ist, so sind auch die Irrtümer immer dieselben, — sie erscheinen nur in veränderten äußeren Formen. — So steht die Sänkhja-Philosophie, „welche unstreitig die erste Philosophie der Urwelt gewesen ist", der Uroffenbarung noch am nächsten; sie stellt für Schlegel eine Form des „Spiritualismus" dar, der für Schlegel auch die zukünftige und letzte, vollendete Philosophie ist und sein wird. Dagegen verkörpern die drei anderen indischen Philosophiesysteme ewige Grundirrtümer der Philosophie: Materialismus, Idealismus und Pantheismus.[15])

Hier wird besonders Schlegels eigenartige geistesgeschichtliche Haltung deutlich: auf der einen Seite bemüht er sich sehr darum, den geschichtlichen Erscheinungen durch möglichst gründliche Kenntnis gerecht zu werden und sie so zunächst von sich aus zu verstehen, auf der anderen Seite sieht er dann die so aufgefaßten Tatsachen im Rahmen seiner geistesgeschichtlichen Schau und weist ihnen darin einen festen Platz an. Die Klammer, die diese große geistige Spannweite Schlegels — die Spannweite zwischen dem Bemühen um objektive Wissenschaftlichkeit und dem eigenwilligen Zusammenschauen im Rahmen seines christlich-geistesgeschichtlichen Bildes — zusammenhält, ist das Bewußtsein von der e i n e n, absoluten, alles überdachenden und in sich begreifenden christlichen Wahrheit.

c) Orient (Perser).

Durch die Theorien des frühromantischen Kreises — besonders unter dem Einfluß Novalis' — war Schlegels geistiges Interesse schon früh auf den Orient gelenkt worden, und bevor er Sanskrit lernte, hatte

er schon angefangen, Arabisch und Persisch zu lernen; obwohl das Interesse am Persischen sehr weit ging — den genauen Plan zu einer persischen Grammatik hatte er 1803 bereits entworfen und diese Cotta zum Verlag angeboten —, wurde es doch von der Beschäftigung mit dem Indischen in den Hintergrund gedrängt, wenn Schlegel auch stets die Forschungsergebnisse der orientalischen Sprach- und Literaturwissenschaft mit Interesse verfolgte.[16])

Das zeigen auch für die Zeit zwischen 1812 und 1822 die betreffenden Änderungen und Zusätze zur L-G (I,299,7; 298,22—26; s. O. IV, 5 f.), die neue wissenschaftliche Kenntnisse verarbeiteten, so besonders auch die Erwähnung und Behandlung des 1818 in Bombay veröffentlichten „Dessatir" (I,152,13—174,12:174. vgl. O. IV,8 f. u. Anm. 25).

Besonderen Wert legt Schlegel auf die Betonung der Ähnlichkeit zwischen der persischen und mosaischen Überlieferung (I,148,25—149, 6; I,152,13—174,12:173 f.); es sei zwar wohl schwierig, beide Überlieferungen „in historische Übereinstimmung oder... in kritische Ausgleichung zu bringen", aber zweifellos gingen sie „auf dieselbe gemeinsame Grundlage" zurück, — ein Gedanke, der für alle alten Überlieferungen schon bei Schlegels Bild von der Urzeit besprochen worden ist. Er zeigt hier besonders deutlich das Bestreben, die Offenbarungswahrheit der Religion mit den einzelnen Fragen der Wissenschaft in Einklang zu bringen.

d) Die Griechen.

Friedrich Schlegels erste literarische Arbeiten waren Schriften über die Griechen gewesen.[17]) Diese — sehr sorgsame und tiefdringende — Beschäftigung mit dem Griechentum entsprang wieder einem weltanschaulichem Suchen. Im Griechentum suchte er von der Poesie her — in dem Wunsch, ein „Winkelmann der Poesie" zu werden — ein ewiges, allgemeingültiges Lebensgesetz. Aber gerade diese Studien führten ihn zu der entscheidenden Erkenntnis, daß die Griechen n i c h t „das normative Ideal" waren und sein konnten, sondern daß sie eine geschichtlich bedingte und daher eingeordnete und einzuordnende Erscheinung waren. Besonders in der „Geschichte der Poesie der Griechen und der Römer" (1798) kam er zu einer Erkenntnis, die folgenreich in die bisherige Vorstellung von der Harmonie des Griechentums einbrach: die Bedeutung der „orphischen Vorzeit", durch die Schlegel das Griechentum schon in seiner Wurzel als gespalten und als besonders stark geschichtlich bedingt erkannte. — Waren die Griechen bis dahin für Schlegel — als Aufgabe seines eigenen weltanschaulichen Suchens — Studienproblem gewesen, so wurden sie ihm seit diesen Erkenntnissen mehr und mehr ein festes geschichtliches Bild, dem er nur noch seinen Platz in der geschichtlichen Ordnung zuwies. Der Wendepunkt dieser Entwicklung fällt etwa mit dem Verlassen Jenas zusammen.[18])

Diese Entwicklung führt ganz folgerichtig in das geistesgeschichtliche Bild des katholischen Schlegel hinein.[19]) Was für den jungen

Schlegel schlechthin der Höhepunkt war, wird ihm jetzt ein Höhepunkt innerhalb eines geschichtlichen Ablaufes, ja, die größten Griechen bedeuten ihm sogar noch die Vollkommenheit, die auf dieser Stufe der Weltgeschichte nicht zu übertreffen war.

Als äußeres Zeichen, welche Rolle die Griechen noch im Weltbild des älteren Fr. Schlegel spielten, kann man auch die Tatsache nehmen, daß die L-G auch noch mit den Griechen anfängt, wenn Schlegel 1822 auch lieber — wie er im Vorwort zur Neuauflage sagt — „in einer mehr wissenschaftlichen Ordnung mit der orientalischen Literatur" angefangen hätte.[20])

Die verhältnismäßig zahlreichen Zusätze von 1822 zeigen einmal das Verarbeiten neuer Erkenntnisse und dann besonders eine tiefere Deutung der bekannten Tatsachen, einerseits im Sinne eines durchdringenderen Eingliederns in Schlegels Geschichts- und Weltbild, andererseits im Sinne eines tieferen Eingehens auf die griechische Eigenart.

So betont er in dem Zusatz (I,19,3—23,15) in der Fortführung seines Bestrebens, das Griechentum geschichtlich einzugliedern, daß die neuere Forschung immer stärker „alle jene Fäden des asiatischen Ursprungs in der griechischen Sage und Bildung vollständiger sichtbar" mache, ohne daß man — wie er ausdrücklich in verstärkter Anerkennung der griechischen Eigenart und ihres Wertes betont — „die schöne Einheit in dem eigentümlichen Ganzen der griechischen Geistesbildung darüber verlieren" solle; aber der „Adern asiatischer Überlieferung" seien „mehr als man beim ersten Anblick entdeckt".[21])

Einzelne Dichter scheinen ihm 1822 diesen Zusammenhang besonders klar zu verkörpern: in „Pindar und Äschylos ist etwas eigentümlich Orientalisches bemerkbar". Vor allem Äschylos, der „im gewaltigen Kampf zwischen dem alten Chaos und der Idee des Gesetzes und der harmonischen Ordnung" stehe, verkörpert für Schlegel die geschichtlich begründete Wurzelspaltung des griechischen Wesens besonders deutlich (I,40,13—41,23).

So stehen die Griechen zwischen den Priester- und Heldenvölkern (s. o.), und dadurch, daß sich das geistige Leben der Griechen von einseitiger religiös-hierachischer und politischer Abhängigkeit freihalten konnte, konnte sich eine geschlossene nationale Geistesbildung entfalten und als eine „selbständige Kraft hervortreten und sich gestalten, wie es seitdem kaum wieder in dem Maße geschehen ist" (I,19, 3—23,15). — Hier wird besonders deutlich, wie Schlegel diesen einzigartigen Höhepunkt in der Geschichte des menschlicehn Geistes einerseits betont anerkennt, ihn andererseits unter Wahrung dieser Anerkennung in sein Geschichtsbild klarer als vorher einzugliedern bestrebt ist.

Das Bestreben, das Griechentum in den geschichtlichen Ablauf einzugliedern, zeigt ebenfalls sehr klar der Zusatz über Plato (I,95,24—96, 29), indem Plato für Schlegel „aus dem beschränkten griechischen Gesichtskreise" heraustritt und sich „bald dem Morgenlande anschließt, bald zum Christentum ahndend hineigt." Diese Vorahnung des Christentums bei Plato — also die Bindung des griechischen Geistes auch an

die geschichtliche Zukunft — ist nicht eine gewaltsame Konstruktion Schlegels, sondern sie ergibt sich ganz organisch aus seinem Weltbild: für ihn muß jede Vollendung in Kunst und Philosophie zu der Wahrheit — die im Christentum ihren höchsten, absoluten Ausdruck gefunden hat, — führen. — So erscheint Schlegel jetzt auch bei Sophokles die griechisch-heidnische Mythologie „wie in der geistigen Verklärung eines den höheren Sinn aller göttlichen Geheimnisse ahndenden Gefühls" (I,44,18—45,7).

Zeigen diese Zusätze das Bestreben, das Griechentum — bei verstärkter Betonung seiner einzigartigen Leistung — geschichtlich stärker an Vergangenheit und Zukunft anzuschließen und geistesgeschichtlich noch mehr einzugliedern, so zeigen andere Zusätze das verstärkte Bemühen um Erfassen der Eigenart der Griechen. So wird die einzigartige, das ganze geistige Leben — und so auch die Geschichtsschreibung — durchdringende poetische Begabung als das Ursprüngliche des griechischen Wesens betont (I,42,13—43,3; 25,14—19; 49,6—18). — Die Anerkennung Homers wird sehr gesteigert: aus den einfachen Worten von 1812: „die noch bewunderten Werke der Ilias und Odysse" wird 1822: „die seit Jahrtausenden wie noch jetzt und niemals genug bewunderten Werke der Ilias und Odyssee" (I,27,13 ff.). Die 1812 — wohl durch den zeitlich noch zu kurzen Abstand von der Konversion — gehemmte Bewunderung für den heidnischen Dichter macht 1812 in dem weitgespannten geistesgeschichtlichen Weltbild Schlegels einer Begeisterung Platz, die an die Griechenbegeisterung des jungen Schlegel gemahnt. — Auch der Zusatz über Aristophanes (I,54,8–55,2) zeigt eine tiefere Würdigung und Anerkennung und dabei sehr deutliche Anklänge an die Gedanken der Jenaer Zeit: es klingt wie eine besonnenere und handfester ausgesprochene Wiedergabe des Ironie-Begriffs (wie z. B. im Lyceums-Fragment 108), wenn Schlegel 1822 schreibt: „Dieser Witz, wenn es der rechte, poetische, der arostophanische ist, enthält eben jene eigentümliche Art der Poesie, welche sich in der Reaktion gegen den widerstrebenden Stoff der körperlichen Wirklichkeit äußert". —

Andere Zusätze über die Griechen verdanken ihr Entstehen mehr dem Bedürfnis nach klarer Gliederung des geistesgeschichtlichen Stoffes, — so der Zusatz über die Einteilung der griechischen Philosophie in drei systematische Stufen (I,77,10—78,13); oder die Zusätze, die eine Anwendung des Schlegelschen philosophischen „Systems"[22]) auf den gegebenen Stoff zeigen: die Anwendung der Theorie des Bewußtseins und seiner Formen auf die Erscheinungen der griechischen Geistesgeschichte (I,95,24—96,29), die Anwendung des „Schule"-Begriffes aus der Staatstheorie (I,19,3—23,15) und die Anwendung der — auf der Bewußtseinstheorie aufgebauten — Geschichtstheorie von den vier Weltaltern auf die geistesgeschichtliche Eingliederung des Griechentums (I,44,18—45,7).

Die Untersuchung der Einstellung des katholischen Schlegel zum Griechentum erweist sich für die Frage: „Bruch" oder Einheitlichkeit des Lebens Schlegels als besonders aufschlußreich: Neben der Auf-

nahme der Jugendschriften über die Griechen in die „Sämtlichen Werke" von 1822 und der Behandlung der Griechen in der „Philosophie der Geschichte" zeigt die L-G von 1812 die weiterhin bejahende Einstellung zu den Arbeiten seiner vorkatholischen Lebenszeit; so machen auch die Zusätze von 1822 besonders deutlich, daß Schlegel die Ergebnisse seiner frühen Griechen-Studien durchaus nicht ablehnt, sondern sie immer gründlicher und mit dem unbedingten Streben nach geschichtlicher Gerechtigkeit durchdenkt und sie seinem weiten christlichen Geschichtsbild einzugliedern fähig ist. Beide Seiten dieses Strebens: das Bemühen um gründliche Erfassung der Eigenart der geschichtlichen Erscheinung sowie das Bestreben nach klarerer Einordnung und geistesgeschichtlicher Verflechtung treten in den Zusätzen von 1822 verstärkt in Erscheinung.

B. Das Mittelalter.

Auch in Bezug auf die Geistesgeschichte des Hochmittelalters war Fr. Schlegel der entscheidende Anreger, der die Zukunftsnotwendigkeiten und -entwicklungen der Geistesgeschichte früher und lebhafter als die Zeitgenossen verspürte: während in Novalis' „Christenheit oder Europa" 1799 die mittelalterliche Literatur noch keine Rolle spielte, schloß Fr. Schlegel ein Jahr später seine „Epochen der Dichtkunst" mit einem seherischen Aufruf über den Wert und die Wirkung der Beschäftigung mit den „Urkunden der vaterländischen Vorzeit". Von da an beschäftigte er sich lebhaft mit der mittelalterlichen Literatur. Im Sommer 1807 hielt er in Paris sogar Vorlesungen über die Sprache und Dichtung des Mittelalters. Den Höhepunkt dieser Beschäftigung bedeutet das Jahr der Herausgabe des „Deutschen Museums" (1812), in dem auch die 1. Fassung der L-G entstand. Für die Jahre zwischen den beiden Fassungen der L-G lassen sich dann aber eingehendere selbständige Studien Schlegels auf diesem Gebiet nicht mehr nachweisen; das lag wohl besonders daran, daß die gründliche wissenschaftliche Spezialarbeit der aufkommenden jungen Germanistengeneration, der der Alleserfasser Schlegel mit seinen Möglichkeiten nicht mehr gewachsen war, eigener Arbeit den Boden entzog.

Das besondere Interesse des älteren Fr. Schlegel galt der Philosophie des Mittelalters. Seit 1806/07 beschäftigt er sich eingehend mit den Mystikern, zu deren genauer Kenntnis er in Köln gekommen ist. — Auch auf diesem Gebiet hatte Schlegel mit seinem vorausahnenden Gefühl für geistesgeschichtliche Wandlungen und Bedürfnisse als einer der ersten den Weg gefunden zu einer Geistesrichtung der deutschen Vergangenheit, die für die persönlichen Erlebnisse und die wissenschaftlichen Interessen seiner und der folgenden Zeit so bedeutungsvoll werden sollten.[23])

Die Zusätze von 1822 über die Philosophie des Mittelalters zeigen keine Änderungen von Schlegels Urteilen über die deutschen Mystiker im Einzelnen, — wenn man nicht die Neuerwähnung

des Thomas a Kempis (II,65,30—66,12)[24]) als solche werten will. — Überhaupt ist die Mystik in der L-G mehr als eine Allgemeinerscheinung — weniger an Einzelpersönlichkeiten gebunden — betrachtet worden. In dieser allgemeinen Sicht ist aus den Zusätzen der Neuauflage von 1822 deutlich eine noch höhere Bewertung der Philosophie des Mittelalters als früher zu erkennen.

Das geistesgeschichtliche Bild stand schon 1812 fest: wie bei den Griechen und in den „neueren Zeiten" sieht Schlegel auch im Mittelalter — und hier besonders deutlich — als die beiden philosophischen Hauptrichtungen: die „platonische" und die „aristotelische", Philosophie, d. h. für das Mittelalter: Mystik und Scholastik. Für Schlegel ist die echte Philosophie ein stetes S u c h e n der letzten Wahrheit, die nie absolut erreichbar ist; daher ist sie stets lebendig, „progressiv"; so lehnt er jede Philosophie — und damit auch die Scholastik — ab, in der das Denken Selbstzweck ist, die damit tot, „statisch" wird, in der die Begriffe um der Begriffe willen zerlegt werden: das wird — wie Schlegel es auch in der Scholastik sieht — „leerer logischer Wortkram", „tote Wortphilosophie", „Herumtreiben in leeren Begriffen und toten Abstraktionen" (II,61—65).

Während die Ablehnung der Scholastik sich gleich bleibt, zeigen die Änderungen von 1822 eine Höherbewertung der Mystik, — wenn Schlegel auch ihre Nachteile deutlicher sieht und schärfer und entschiedener von ihren Vorteilen trennt, — wie einzelne kleinere Änderungen merken lassen: so z. B., wenn er (II,65) von den beiden Wegen der Philosophie des Mittelalters (s. o.) und ihren Irrtümern spricht und 1822 bei dem platonischen Weg einfügt, daß dieser der „an sich bessere und höhere" sei; oder wenn er den Ausdruck „Schwärmer" für die Vertreter der Mystik des Spätmittelalters 1822 durch „Naturdenker" ersetzt (II,83,3); hatte Schlegel 1812 geschrieben, daß aus der Verirrung der platonischen Philosophie in Schwärmerei „die Philosophie der sogenannten Mystiker" hervorgegangen sei, so schränkt er 1822 die Allgemeinheit dieser Behauptung zugunsten einer positiveren Bewertung der Mystik ein, indem er stattdessen nur noch schreibt, daß die Mystik „Beispiele davon liefert" (II,65); während Schlegel 1812 zu dem Vorwurf, die Deutschen neigten zur Mystik, schreibt: „Ob es aber in dem rechten und würdigen Sinne des Wortes („Mystik") wahrhaft ein Tadel sein sollte, und nicht vielmehr das höchste Lob, das will ich hier nicht weiter untersuchen", — ändert er diesen Satz 1822 ganz entschieden wertend um: jetzt will er „vielmehr nur das höchste Lob der geistigen Richtung einer Nation darin sehen"; die Deutschen seien neben den Indern und Griechen das dritte unter den „metaphysischen Völkern" (II,69,23—70,9).

Aber auch die Gefahren der Mystik — wobei Schlegel bei Betrachtung der Vergangenheit auch immer auf die Gegenwart zielt — werden in verschiedenen Zusätzen deutlicher aufgezeigt (II,65,30—66,12; 66, 15—18; 67,9—13): das Abgleiten in pantheistische Anschauungen, das durch unzulängliche Prüfung der „Quellen der Erkenntnis" und Entfernung vom „Boden der christlichen Wahrheit" bedingt sei.

So fordert Schlegel für die Philosophie — von der Vergangenheit aus auch für die Philosophie der Gegenwart und der Zukunft —, daß sie lebendig sein und für das Leben wirken müsse, daß ihre Methode streng wissenschaftlich sein, sie dabei aber gleichzeitig „einem christlich erleuchteten Sinne untergeordnet bleiben" müsse.

Auch hier tritt wieder besonders deutlich die Spannweite von wissenschaftlichem Verantwortungsbewußtsein und christlicher Geschichtsdeutung in Schlegels Weltbild zutage. — Darüber hinaus zeigt sich gerade bei der Einstellung Schlegels zur Philosophie, daß er diese Fragen nicht nur „historisch" sieht, sondern außerordentlich lebendig auch als Probleme der Gegenwart erlebt, weil er die Philosophie aller Zeiten als das Suchen nach d e r Wahrheit — die eben ewig und immer dieselbe ist — erlebt.

Das tritt auch klar bei Schlegels Betrachtung der Philosophie J a k o b B ö h m e s hervor, die ihn als „lebendiges Philosophieren" zu großer Bewunderung und Anerkennung zwingt und die ihm für sich und für die Gegenwart überhaupt vorbildlich erscheint. Wenn Schlegel Jakob Böhme im Anschluß an die Philosophie des Mittelalters erwähnt (II,79 ff.), so ist für ihn bei dieser Einteilung mehr diese — der Mystik so verwandte — A r t zu philosophieren als die Zeit des Wirkens entscheidend.

Schon in den Athenäums-Ideen (120 u. 135) rechnet Schlegel Jakob Böhme unter die „alten Helden deutscher Kunst und Wissenschaft"; aber zum tiefen Erlebnis wird ihm Böhme erst nach der Konversion.[25]) Aber auch in der Zeit zwischen 1812 und 1822 muß die Bedeutung Böhmes für Schlegel sehr gewachsen sein. Wenn er ihn auch 1812 schon „bloß als Dichter... neben Klopstock, Milton und sogar Dante stellen" will (II,250), will er doch nicht näher auf Böhmes Gedanken eingehen: sie „ausführlicher zu schildern, kann hier nicht der Ort sein" (II,80); 1822 aber fügt er doch noch zwei größere Zusätze über Böhmes Philosophie ein (II,80,5—23 u. 251,4—252,2), die eine höhere Bewertung deutlich aussprechen: unter den damaligen Protestanten „zeichnet er sich durch einen besonders frommen, stillen und christlichen Sinn aus." Seine Bedeutung liegt jetzt für Schlegel besonders darin, daß er die „geheimen Tiefen und Quellen der Natur" durch seinen „von Grund aus hellsehenden Natursinn" — im Gegensatz zu „den äußerlichen Sehanstalten des gelehrten Untersuchers" — aus den „ersten Quellen der inneren Anschauung" erfaßt; dieser Weg führt am tiefsten und weitesten, weil die Adern der Natur „dem inneren Lebensstrom der menschlichen Seele mit einverwebt sind". Und so bilden neben der Natur „die mannigfaltigen Entwicklungen der Seele in ihrem inneren Leben die Grundlagen seinen Nachdenkens". —

Die schon äußerst anerkennenden Urteile über Böhme als Dichter und Sprachformer ließ Schlegel unberührt. Neu ist die Beleuchtung der Bedeutung Böhmes als Naturdenker, der mit seinem „hellsehenden Natursinn" in christlicher Erleuchtung und Einfalt in die Tiefen der Natur drang, neu war auch die Beleuchtung der Bedeutung Böhmes als Deuter der menschlichen Seele, die die Verbindung zwischen Natur

und Mensch — und andererseits zu Gott — herstellte. Nimmt man noch die Hochwertung des „lebendigen Philosophierens" Böhmes hinzu, so sind damit gleichzeitig die wesentlichen Punkte der eigenen Philosophie des älteren Schlegel genannt. Hieraus erklärt sich die große Bedeutung, die Böhme für Schlegel hatte.

Dazu zeigen auch diese Zusätze die — bereits festgestellte — Neigung Schlegels, die „Literatur"geschichte noch mehr als Geistesgeschichte aufzufassen, in die auch die dichterisch-religiöse Weltschau Böhmes in ihrer Gesamtheit in großen Zügen aufgenommen werden sollte, weil sie dem älteren Fr. Schlegel für die Geschichte des abendländischen Geistes doch eine bedeutende Rolle zu spielen schien.

An dem Abschnitt über die Gesamtauffassung des Mittelalters (I,260—276) hat Schlegel bemerkenswerterweise nichts geändert (sodaß dieser Abschnitt einer der längsten unveränderten Abschnitte der L—G blieb). Schlegel wandte sich darin vor allem gegen die Angriffe auf die mittelalterliche Kultur, die besonders von aufklärerischer Seite kamen: gegen die Behauptung vom „finsteren Mittelalter", das u. a. die Kulturgüter der Antike vernichtet habe.

In dem Zusatz I,230,7—235,30 arbeitete Schlegel die — schon früher vertretene — Ansicht stärker heraus, daß „das Gebilde des neuen Geistes der abendländischen Völker" von zwei Kräften her bestimmt wurde (s. O.VI,7 ff.): dem nordischen Lebensgefühl — sichtbar in Sage und Lebenseinrichtung der Germanen — als der „Wurzel" der mittelalterlichen Kultur — und dem Christentum — das durch die antike Kultur hindurch gegangen und geformt war — als dem „Licht von oben".

Der katholische Schlegel wendet sich also nicht einseitig dem Orient zu, sondern betont die geschichtliche Wichtigkeit und Wirkung beider Pole der mittelalterlichen Kultur, ja, in weiteren Zusätzen von 1822 (II,44,20—27; 126,20—25) betont er ausdrücklich die geschichtliche Bedeutung der „nordischen Schule" („Schule" i. S. einer gleichmäßiggeformten Geisteshaltung).

Kennzeichnend für die vermehrte Einbeziehung aller wesentlichen geistesgeschichtlichen Tatsachen in Schlegels geistesgeschichtliches Gebäude ist der Zusatz über die Beschreibung der Götterdämmerung in der Edda (I,256,7—18): in diesem Höhepunkt mythischer Dichtung meint Schlegel „fast mehr als unbewußte Anklänge tiefsinniger Ahndung, und vielmehr schon eine wenn auch unvollkommene Kenntnis von den Wahrheiten des Christentums vermuten und voraussetzen" zu können. — Auch hier bedeutet dies — wie bei der ähnlichen Deutung Platos und Sophokles' (s. o.) — nicht ein künstliches Hineininterpretieren christlicher Lehrsätze in vorchristliche Geisteswerke: das Christentum ist ihm die Wahrheit, die mit der Offenbarung durch Christus erst wieder ganz offen zu Tage trat, die vorher aber schon auf gewissen Höhepunkten des menschlichen Geistes durchbrechen konnte. —

Außer diesen Zusätzen, die besonders auf eine Vertiefung der geistesgeschichtlichen Sicht des Mittelalters zielen, fügte Schlegel mehrere Zusätze ein, die sich mehr auf Einzelheiten des Mittelalter-Bildes beziehen.

So beschäftigt er sich in zwei Zusätzen (I,258,29—259,5; 307, 11—26) erneut mit der Verfasserfrage der Nibelungen, denen er stets sein besonderes Interesse zugewandt hatte (s. O.VI,11—15). Wenn er auch seine Meinung darüber gegenüber 1812 nicht direkt ändert, so bedeuten diese Zusätze doch eine Vertiefung seiner Ansicht: wenn das Nibelungenlied auch „seinem wesentlichen Gehalte nach aus den geschichtlichen Heldenliedern der gotischen Völker entsprungen" war, so bleibt doch „gewiß ..., daß es in seiner jetzigen Gestalt und letzten Abfassung und Vollendung nicht durch den zufälligen Zusammenfluß von allerlei Sagenfragmenten entstanden sein kann, sondern von Einem Meister herrührt, dem größten seiner Zeit". — Hier hat Schlegel ein Urteil gefällt, das in Widerspruch stand zu fast allen Männern seiner und der folgenden Zeit, die in sorgfältiger Einzelforschung besser über den ganzen Stoff unterrichtet waren als er; — trotzdem aber traf dies Urteil durch das einzigartige, sichere Gefühl Schlegels für dichterische Werte — nach dem Stand der heutigen Forschung — den Nagel auf den Kopf.

Andere Einzelheiten, die Schlegel 1822 einfügte, wurden schon zur selben Zeit oder später durch die aufblühende germanistische Wissenschaft überholt. Für den Zweck der vorliegenden Untersuchung haben sie nur insofern Wert, als sie zeigen, daß Schlegel an diesen Dingen und den wissenschaftlichen Auseinandersetzungen darüber Anteil nahm: so der Zusatz über den Ursprung der hochdeutschen Sprache (I,280,16—281,2), der durch J. Grimms ungefähr gleichzeitige Erforschung der Lautverschiebung überholt wurde; — so auch die Zusätze über die Frage, ob der „historische Odin" aus Asien oder von den Goten gekommen sei (I,247,27—248,6; 249,11—28), und daran anschließend die eingefügte Anmerkung (I,246), in der Schlegel seine frühere Interpretation des sächsischen Taufgelöbnisses gegen „andere Gelehrte, wie A. W. von Schlegel" verteidigt; die neue Stütze, die er für seine — an sich unwesentliche — Interpretation anführt, ist aufschlußreich. Ihm scheint „bedeutend", daß gerade drei Götter hier angeführt seien (und nicht zwei): die „3" nimmt für den älteren Schlegel in religiösen Beziehungen eine Sonderstellung ein, — wie überhaupt Zahlenverhältnisse — als Abbild des harmonischen Aufbaues der Welt — jetzt für ihn eine besondere Rolle spielen, (wovon im zweiten Teil noch die Rede sein wird).

C. Europa am Beginn der Neuzeit.

a) Der Glaubenszwiespalt.[26])

Hatte Schlegel die Frage des Glaubenszwiespalts in der Athenäumszeit noch kaum berührt, so sind wenige Jahre später im Lessingbuch[27])

die Hauptzüge seiner späteren Haltung in dieser — immer wieder berührten — Frage schon ziemlich festgelegt. Sie ist ihm nicht nur eine Frage historischer Beurteilung, sondern auch eine Aufgabe der Gegenwart. Sein entschiedenes Streben geht dahin, beiden Parteien Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und so auch den Boden für eine zukünftige Verständigung vorzubereiten.[28])

Auch die Zusätze zur L-G von 1822 zeigen deutlich dieses Bestreben, — während die historische Beurteilung der Reformation im wesentlichen dieselbe geblieben ist. So fordert er (II,83,14—86,13:83): „Die Wirkungen der Reformation ... müssen also in einem richtigen und umfassenden historischen Sinn ganz anders aufgestellt werden, als sie nach dem beschränkten Parteibegriffe... gewöhnlich erscheinen".

So dürfe man auch in der Gegenwart die Nichtkatholiken nicht einfach verurteilen, wie z. B. diejenigen „christlichen Naturdenker", die außerhalb der katholischen Kirche stünden (das zielt wohl besonders auf Schelling); sondern es müsse doch „wohl unterschieden werden, ob jene Absonderung aus der eigenen Gesinnung des Zwiespalts herkommt, oder nur durch den unverschuldeten Zufall der Geburt" (II,251, 4—252,2). Dies Bestreben, sich möglichst tolerant und sachlich über die Parteien zu stellen, kommt besonders in dem neuen Schlußabschnitt von 1822 zum Ausdruck. Hier betont Schlegel z. B., daß die Bestrebungen zeitgenössischer Protestanten, die „die Göttlichkeit der Bibel und die Gottheit Christi auf durchaus eigenem und in diesem Sinne auch neuen Wege laut bekennen und darlegen, ... nur ein Zeugnis mehr für die Sache der Wahrheit" seien (II,332). Denn es gibt nur e i n e Wahrheit, der sich alle redlich Strebenden nähern, — wenn auch der Katholizismus „jene Bestrebungen erst sicher begründet". So wird sich auch die Eintracht zwischen den gläubigen Protestanten, den Philosophen, die sich dem Christentum zuwenden, und den Katholiken „auf höherem Wege immer sichtbarer entwickeln"; denn alles Große entfaltet sich „nur durch ein gleichmäßiges Hervorbrechen vieler individueller Kräfte" (II,301,9—12,16—26).

So ergibt sich ganz selbstverständlich, daß Schlegel entschiedene Achtung vor jedem anderen Glauben leistet und fordert, — weil „das innere religiöse Gefühl eines jeden Individuums, als eine Gewissenssache und etwas Heiliges, nur mit der tiefsten Schonung berührt werden darf" (II,330).

Schlegel zeigt in seiner ganzen katholischen Periode eine konfessionelle Großzügigkeit und Verständnisweite, die die üblichen Urteile über den angeblichen „Ketzerverfolger", die sich durch die ganze Schlegelforschung hindurchschleppen, als Oberflächlichkeit und verantwortungslose Überheblichkeit bloßstellen.[29])

Aber diese Weitherzigkeit kommt bei Schlegel nicht aus Schwäche und Unentschiedenheit, sondern er fordert im Gegenteil, daß jeder an seinem Platz entschieden seiner Gesinnung lebe, damit — durch die Gnade Gottes — die einige, einzige Wahrheit heraufgeführt werde; unsere menschliche Pflicht ist es daher, „daß wir jene unentschlossene Halbheit der Gesinnung von uns abtun" (II,332, s. a. 301,9—12); und

so muß diese „größte Entschiedenheit" mit der „Mäßigung, die nicht aus der Halbheit, sondern aus der Gewissenhaftigkeit der Gesinnung hervorgeht", vereinbart werden (II,330).

So sind Schlegels negative Urteile über die geschichtlichen Folgen der Reformation in der Ausgabe von 1822 entschiedener formuliert als 1812. Hatte er 1812 geschrieben, daß „es wohl noch großem Zweifel unterworfen sei", so schreibt er 1822 entschiedener: „... auch ist es wohl keinem Zweifel mehr unterworfen", daß die durch die Reformation hervorgerufene Ungebundenheit des Geistes „eher verderblich als lobenswert und heilsam war"; und er fügt 1822 hinzu, daß weder diese „Geistesfreiheit die rechte gewesen", noch die Reformation deren „erste und einzige Ursache gewesen" sei (II,57). Die Fortführung dieses Gedankens beschäftigt Schlegel 1822 an anderer Stelle (II,291, 24—292,7): diese „freie Selbstdenkerei", wie sie der Protestantismus heraufgeführt habe, sei — „nach der von Lessing herbeigeführten Krisis" im Glauben (so auch II,291,7—20) — durch Fichte „bis auf den höchsten Idealismus gesteigert" worden; aber die Wissenschaft habe sich, „seit dieses Wagestück den Geist unbefriedigt ließ, wieder mehr und mehr dem Gegebenen und Positiven der Natur, Geschichte und Offenbarung zugewandt",[30]) während der Glauben, der „fromm gesinnten Protestanten" zu einem „unbestimmten inneren Christentum und einer durchaus bloß individuellen Gefühlsreligion" geworden sei.

Nachdem Schlegel sich nach 1812 eingehender mit den französischen Theokraten beschäftigt hat (s. u.), stellt er (II,221,11—222,5) noch eine andere nachteilige Folge der protestantischen Färbung des deutschen Geistesleben fest: diese hatte für diese französischen Philosophen — die sich von der politisch-philosophischen Seite her „der" Wahrheit so sehr genähert hatten — „eine Störung und unveränderliche Entfremdung" verursacht. Aber das erscheint für Schlegel als ein Irrtum der Franzosen, die nur noch nicht gesehen hätten, „welchen Schatz von geistigen Materialien, welche Hilfsmittel und neuen Organe sie hier in dem intellektuellen Deutschland auch für die katholische Wissenschaft finden könnten".[31]) Auch hier erscheinen ihm die „individuellen Kräfte" sich alle „der" Wahrheit zu nähern.

In einigen kleinen Zusätzen betont Schlegel darüber hinaus allgemein die geistesgeschichtliche Bedeutung der Reformation stärker; so, wenn er II,81 einfügt, daß man die Zerspaltung der Kirche „mit Recht" als ein großes Unglück betrachte, oder wenn er (II,42,25 f.) von den geistigen Erschütterungen am Anfange der Neuzeit spricht und einfügt: „welche den großen Zwiespalt im Glauben zur Folge hatten", oder wenn er (II,54,16 f.) einfügt: „der nun in Zwiespalt geratenen Christenheit".

Diese kleinen Änderungen zeigen ebenfalls klar, daß Schlegel den Zwiespalt nicht vertuschen will, sondern er weist mit verstärkter Entschiedenheit auf diese Tatsache hin; auch hier wird das Bestreben nach Entschiedenheit der Gesinnung deutlich, die den Gegenpol bildet zu seiner ausgeprägt toleranten Einstellung gegenüber dem Protestantismus. Letztere zeigt sich auch besonders großartig in dem Abschnitt

über Luther (II,245—48), den Schlegel völlig unverändert ließ, in dem er den Reformator in einer vorbildlich wirkenden Weise, die durch Gerechtigkeit, Achtung und Anerkennung bestimmt ist, würdigt.[32])

b) Die großen europäischen Dichter.

Schlegel ändert mit der Neufassung von 1822 seine Urteile über Dante, Petrarca und Boccaccio[33]) nicht, aber er bringt sie in einigen Zusätzen (II,20,13—15; 19 f; 23—30; 124,4—125,23; 126,1—4) unter dem neuen Gesichtspunkt der „allegorischen Dichtkunst": „sie bilden eine ältere, strengere Schule der abendländischen Poesie, in welcher das allegorische Streben überwiegend war",[34]) der Dante „als der Größte voransteht". Aber Schlegel lehnt diese allegorische Dichtung im Ganzen jetzt als Ideal ab: anstatt „vom Leben selbst, von der sagenhaften Geschichte" oder von einer anderen Materie auszugehen, gehen diese Dichter der „allegorischen Schule" „von der Symbolik, einer soviel als möglich christlichen nämlich" aus und übertragen „diese auf die Welt und in das Leben". Die Dichtung muß vom natürlichen Leben ausgehen und sich von dort zu symbolischer Darstellung erheben, sie darf aber nicht von einer abstrakten Symbolik ausgehen — selbst, wenn es eine rein christliche ist —, sodaß die Dichtkunst dann zu künstlich und lebensfern bleibt. So ist dieses „Suchen nach einer vollständigen christlichen Lebens-, Welt- und Natur-Symbolik... niemals zur allgemeinen Befriedigung für die Poesie gelungen; auch im Dante nicht".

Diese Ablehnung der allegorischen Poesie — bei aller Anerkennung ihrer großen Vertreter — als eine „bloß mit der äußeren Bilderhülle spielende" Dichtart berührt sich eng mit der Ablehnung der Scholastik als der bloß mit Begriffen spielenden Philosophie. Hier fehlt dem älteren Schlegel die „innige Anschließung an das Leben", es kommt ihm an — genau noch so wie in der Jenaer Zeit — auf die gegenseitige Durchdringung von Leben und Poesie bzw. Philosophie. So tritt er ebenso für eine „Poesie des Lebens" ein wie für eine „Philosophie des Lebens".

Den richtigen Weg der Dichtkunst hat für ihn — im Gegensatz zur allegorischen Schule — Calderon gefunden: dieser hat — „von dem Einzelnen in der Mannigfaltigkeit des Lebens ausgehend und von da aus in die Höhe steigend, zur christlichen Verklärung durchgeführt" (II,127,21—128,28); diesen richtigen Weg der Dichtkunst und der christlichen Symbolik bei Calderon hatte Schlegel schon in der ersten Auflage betont und setzt daher darüber wenig Neues hinzu; jetzt stellt er Calderon aber von diesem Standpunkt der Dichtung aus neben Shakespeare[35]) (II,127,21—128,28; 125,20—25; 139,5—140,18): während Calderon die Dichtkunst „zur christlichen Verklärung durchgeführt" hat, ist es Shakespeares Verdienst, den Ausgangspunkt der Dichtung besonders tief ergriffen zu haben; er hat die Dichtung „in der psychischen Tiefe oder dem Naturgeheimnis der Seele begründet"; so hat Calderon

den Geist der „christkatholischen Symbolik in das Drama übertragen, Shakespeare steht dem Leben der nordischen Schule näher, und unsere deutsche Poesie trägt immer noch, wie es auch ehedem war, die Anlage und die Neigung zu beiden in sich" (s. S. 24 u. 39). Zwischen diesen beiden Polen ist das Wesen unserer echten Poesie gespannt, Calderon verkörpert den christlich-symbolischen Pol, den „Geist oder die Seele der christlichen Poesie"; Shakespeare den nordischen, den „Körper und äußeren Stoff". Die „nordische Schule", der Shakespeare angehört, hat „mehr Reste aus dem Heidentum erhalten..., daher die größere Naturtiefe des alten Nordens, bei einem geringerem Grade von christlicher Schönheit und Verklärung der Phantasie."

Diese „Naturtiefe Shakespeares" scheint Schlegel an das „Höchste der Poesie" zu rühren und er findet in einem neuen Zusatz (II,131,25—132,12) Worte der höchsten Anerkennung dafür: diese „tiefe Naturbedeutung im Shakespeare, die zwar nur in zerstreuten Anklängen einzeln aus seinen Gebilden hervorbricht, ... steht noch wie ein einzelnes Anzeichen in der modernen Kunst da". Sie wird erst in ihrer ganzen Tiefe erfaßt werden, wenn „eine höhere Poesie auf neuem Wege vielleicht nicht mehr bloß die flüchtige Erscheinung des Lebens, sondern das geheime Leben der Seele selbst, im Menschen wie in der Natur, darstellen wird. Von dieser Seite hebt den Shakespeare sein Tiefsinn in der Ahndung der Natur ganz weg aus den Grenzen der damaligen Dichtung; während wir ihn in der Klarheit der sichtbaren Darstellung... als Grundlage und Vorbild derselben betrachten und verehren".

Dies „geheime Leben der Seele selbst" war für Schlegel inzwischen ein Kernproblem seines philosophischen Weltbildes geworden, — das ihn in seinen letzten Lebensjahren sogar zu eindringender Beschäftigung mit den okkultistischen Erscheinungen führte.[36]) So begegnete Schlegel — auf der Suche nach den Geheimnissen der Seele, der Mittlerin zwischen Mensch, Natur und Gott — Shakespeare noch einmal von einer neuen Seite. Diese neue Sicht ergab sich aus Schlegels Bemühungen um ein tieferes, geschlossenes Weltbild, in dem er die letzten Zusammenhänge aufzudecken und darzustellen bemüht war, und sie zeigte auch wieder deutlich das Bestreben nach klarerer geistesgeschichtlicher Einordnung.

Darüber hinaus ist diese erneute und höchste Anerkennung des in Shakespeare verkörperten nordisch-„heidnischen" Pols der abendländischen Kultur ein erneuter Gegenbeweis gegen die Behauptung einer dogmatischen Engstirnigkeit Schlegels.

D. Das neuere Europa.

a) Die Denker.

Das Bestreben, das Geschichtsbild nach großen Gesichtspunkten übersichtlicher zu ordnen, zeigt auch ein Zusatz, in dem Schlegel Leibniz[37]) als „die Krone und den Gipfel jener älteren, noch keiner Nation ausschließend angehörenden, allgemein europäischen Schule der

neueren Philosophie" bezeichnet, „deren Umkreis die vier großen Autoren Baco, Descartes, Spinoza nebst dem schon genannten ersten deutschen Philosophen (Leibniz) bezeichnen". — An den Urteilen über Baco, Spinoza und Descartes hat Schlegel nichts geändert, aber über Leibniz finden sich 1822 mehrere größere Zusätze (II,237,10—238,10; 239,3—18; 241,1—242,21).

Angeregt wurde diese neue Beschäftigung Schlegels mit Leibniz sicher durch die in dieser Zeit verstärkte Beschäftigung mit den französischen Theokraten,[38]) die Leibniz neu „entdeckt" hatten und auch die erste (!) Ausgabe von Leibniz' „Systema theologicum" (1819) veranstalteten (s. O. X, 2 u. Anm. 6,7), — das Schlegel zweifellos meint, wenn er ein „erst kürzlich bekanntgewordenes dogmatisches Werk von Leibniz" bewundert.

Die Zusätze verraten — bei allerdings auch verschärfter Kritik — eine noch bedeutend höhere Anerkennung als 1812: Leibniz hat „für diese Welt-Epoche die Idee und Anlage" zu einer christlichen Philosophie am deutlichsten entwickelt, und man muß bewundern, „wie gründlich und klar seine Einsicht in den Zusammenhang der katholischen Wahrheit gewesen". So erscheint als die „höchste und tiefste Idee" Leibniz' „der Gedanke von der im metaphysischen Sinne immer wachsenden Vollkommenheit der Welt"; diese Idee spielt in Schlegels philosophischem Weltbild als Gegenbild zur Abfall-Lehre eine große Rolle (s. Teil II). Ebenso bedeutsam ist für Schlegel Leibniz' „Lehre von den unbewußten Vorstellungen", die „Erkenntnis, daß ... wir nur um die Hälfte unseres Bewußtseins wissen, während eine andere unsichtbare Seite desselben unserem Auge verdeckt ist". Hier hat Schlegel — durch die Beschäftigung mit der Frage der „Seele" — auch an Leibniz einen wichtigen Punkt neu entdeckt; auch Leibniz leuchtet „in das Geheimnis oder in die geheime Werkstätten der Seele" hinein.

Aber wie jetzt die Anerkennung entschiedener geworden ist, werden auch die verneinenden Urteile schärfer ausgesprochen: Leibniz hat die Idee seiner Philosophie „ganz unvollendet gelassen", auch im Glauben blieb er „auf halbem Wege stehen", er ist weder in der Lehre von den unbewußten Vorstellungen seinen Weg ganz zu Ende gegangen, noch hat er die Idee von der „wachsenden Vollkommenheit der Welt" „in ihrer ganzen religiösen Tiefe verfolgt und erschöpft". Es fehlte ihm „an dem graden Mut und der Charakterstärke", um die „innere Halbheit seines nach außen so unermeßlich ausgebreiteten Wissens" zu überwinden.

So zeigt sich auch hier wieder an Schlegels Wertung Leibniz' und seiner Forderung nach entschiedener Charakterhaltung des um die letzten geistigen Dinge kämpfenden Menschen seine eigene verstärkte Entschiedenheit in diesen Dingen, die er auch hier mit einem tieferdringendem Verständnis und Streben nach gerechter historischer Beurteilung verband: die vergrößerte geistige Spannweite Schlegels tritt auch hier deutlich zu Tage.

Beide Tendenzen zeigen sich auch in den Zusätzen über Rousseau (II,190,20—191,11)) und Voltaire (II,184,21—185,2.). Schlegel

versucht, Rousseau gerechter aus seiner Zeit und seinen Ideen heraus zu verstehen; auf dem Grunde der „damals herrschenden Philosophie der Sinnlichkeit" erscheine — trotz aller Irrungen — doch vieles wie „ein Zeugnis des richtigen Gefühls der Wahrheit". Voltaire dagegen wird von Schlegel entschiedener als vorher abgelehnt: er streicht die positive Bemerkung von 1812, Voltaire habe die Franzosen an Verstand überragt, und setzt dafür eine außerordentlich heftige Ablehnung:[39]) diesem „korrosiven Geist" war es ganz unmöglich, „irgend einen Gegenstand, oder irgend ein Verhältnis mit ehrender Achtung und andauerndem Ernst zu verhandeln". Er habe die ganze französische Nation in eine falsche Richtung gelenkt.

In dieser Ablehnung Voltaires, durch die ein instinktiver Haß — der sonst dem älteren Schlegel so völlig fremd war — hindurchblickt, zeigt sich die tiefe Wesensfeindschaft, mit der Schlegel den Erscheinungen des Rationalismus und der Aufklärung (nicht aber dem Fortschritt der Kenntnisse und Wissenschaften!) gegenüberstand. Hier tritt das Grundgesetz seines ganzen Lebens hervor: die Sehnsucht, über das Sinnliche und Rationale hinaus zur Erkenntnis und Anerkennung eines Über-Sinnlichen und Über-Rationalen zu kommen.

b) Die zeitgenössische deutsche Philosophie.

Je mehr sich die Untersuchung der Änderungen von 1822 der Gegenwart Schlegels nähert, desto seltener finden sich Zusätze, die eine wirkliche Änderung des Geschichtsbildes vorstellen. Die Zusätze drücken vor allem folgende Bestrebungen aus:

das — schon öfter festgestellte — Streben nach klarerer geistesgeschichtlicher Übersicht, — die oft von Schlegels inzwischen zum „System" gewordenen philosophischen Weltbild bestimmt ist,

die Absicht, die Philosophie mehr in die L-G einzubauen und so die „Literaturgeschichte" mehr zu einer „Geistesgeschichte" zu erweitern,

Erwähnungen von bisher nicht aufgeführten Männern, bzw. Werken, die inzwischen bekannt geworden waren, oder jetzt für Schlegel bedeutungsvoller geworden waren,

ausführlichere Behandlung von Zeitgenossen, die inzwischen gestorben waren und deren Wirken so „Geschichte" geworden war.

Aber eine wirkliche Änderung der Einstellung Schlegels gegenüber den Zeiterscheinungen ist kaum noch zu bemerken; denn seine innere Haltung zu seiner Zeit hatte sich in der Zeit zwischen seiner Konversion und der politischen Tätigkeit schon ziemlich fest heraus gebildet und kaum noch geändert.

Schon 1812 hatte Schlegel auch die Antwort auf die Philosophie seiner Zeit grundsätzlich gegeben. So führt ein Einschub (II,232,4—233,9), der die Philosophie der Aufklärungszeit in dem „gründlicher strebenden Deutschland" von der „gänzlichen Verwilderung des intellektuellen Lebens in der englischen und französischen Philosophie" abrückte, einen Gedanken aus, der 1812 schon angeschnitten war. Aber

das gründlichere Eingehen darauf ist neu: statt des „groben Materialismus" und der „seichten Atomistik" sei in Deutschland ein „geisttötender Rationalismus" entstanden. Aber in Deutschland haben „einige Männer von großem Genie das Abstraktionen-Gewebe der Vernunft-Philosophie von innen heraus" zerrissen (gemeint sind vor allem Kant, Fichte, Jacobi und Schelling), haben z. T. aber dafür einem „schlaffen Pantheismus" den Weg frei gemacht. Das Ziel der Zukunft liegt jedoch in einer Weiterführung des beschrittenen Weges zu der Anerkenntnis des göttlichen Positiven in einer christlichen Philosophie, zu der die Überwinder der Vernunft-Philosophie schon die „Öffnungen und Anfangspunkte" gefunden haben.[40])

Das stärkere geistesgeschichtliche Ordnungsbedürfnis und die Anwendung des philosophischen „Systems" zeigt auch die neue Einordnung der vier Hauptvertreter der neueren deutschen Philosophie — Kant, Fichte, Schelling (als Vertreter der Naturphilosophie), Jacobi[41]) — in zwei Gegensatzpaaren, die selbst wieder in einer inneren Gegengesetztheit zueinander stehen (II,307,3—28; 309,17—27): jeder dieser vier Gegensätze verkörpert „eine der Elementarkräfte des zersplitterten menschlichen Bewußtseins".[42])

Über Kant hat Schlegel so gut wie garnichts geändert (s. O. X Anm. 16); bei Schelling hat Schlegel in der Spätzeit immer versucht, ihn von der üblichen Naturphilosophie abzurücken; so meint Schlegel auch wohl besonders Schelling, wenn er von den „besseren Naturphilosophen" spricht, denen „die absolute Naturvergötterung... mit Recht nicht beigemessen werden darf" (II,307,8—20), bei denen es „nur noch weniger Schritte bedarf, um alle trüben Beimischungen aus den früheren Systemen vollends abzuwerfen" und so zu einer christlichen Philosophie im Sinne Schlegels zu kommen. — Schon 1812 hatte Schlegel über Schelling von „der neuen Entwicklung und der ganz veränderten Richtung in seinem Innern" geschrieben (II,319); als Schelling diese Wandlung 1822 immer noch nicht vollzogen hatte, sprach Schlegel jetzt aber — vorsichtig verändernd — von der „noch unentschiedenen" Entwicklung und der „schon früher" veränderten Richtung; und er fügt auch in den Gedanken, daß in Schellings altem System doch schon ein anderer Geist wohne, ein „vielleicht" ein.

In den Zusätzen über Fichte († 1814) wird jetzt deutlicher betont und ausgeführt, daß dadurch, daß dieser die „freie Selbstdenkerei bis auf den höchsten Gipfel des Idealismus gesteigert" habe, ein „neuer Umschwung des Geistes in entgegengesetzter Richtung" eingesetzt habe, nämlich zum „Gegebenen und Positiven der Natur, Geschichte und Offenbarung" (II,291,7—20; 291,24—292,7; vgl. o. S. 27). Die Zusätze über Fichte zeigen insbesondere Schlegels verstärktes Bemühen um geschichtliche Gerechtigkeit und sinngebend-verstehende Geschichtsbetrachtung: Fichtes Philosophie erscheint jetzt als geschichtlich „notwendig", um auf die Wahrheit zurückzuführen.[43])

Der Zusatz über Jacobi († 1819) zeigt auch das Bemühen um verstehende Gerechtigkeit auf der einen und um Entschiedenheit der Wertung auf der anderen Seite (II,307,3—28): hebt Schlegel an Ja-

cobi anerkennend hervor, daß dieser sich „gegen den leeren Vernunftglauben ebenso entschieden erklärte als gegen die absolute Naturvergötterung", so tadelt er ganz entschieden den — von Jacobi bewußt aufgestellten und bejahten — Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, den Schlegel in seiner Auseinandersetzung mit Jacobi seit den Anfängen seiner schriftstellerischen Tätigkeit bekämpft hatte.[44]) Eine der wesentlichen Forderungen Schlegels war gerade die Einheit von Wissen und Glauben, und seine spätere Philosophie ruht auf dem Suchen nach dieser Einheit. Jacobi aber meinte, die Vernunft töten zu müssen, um zum Glauben kommen zu können. Das war der unüberbrückbare Gegensatz, der für Schlegel bei aller Ähnlichkeit der sonstigen Anschauungen zwischen ihm und Jacobi stand.

So wird sich nach Schlegels Auffassung von keinem dieser vier Philosophen für die Zukunft eine Schule bilden können, — wie er in einem zusammenfassenden Zusatz (II,309,28—310,22) ausführt; sie haben jedoch als „Stufe und Übergang in der Aufsuchung der Wahrheit" ihre geschichtliche Bedeutung; in dem Bilde seiner positiven, christlichen Philosophie sieht Schlegel aber die Philosophie der Zukunft, die gleichermaßen „aus den Geheimnissen der Natur und aus den Tiefen der Offenbarung" ihre Wahrheit schöpfen wird, die in sich Glauben und Wissen, Anerkenntnis der Offenbarung und strengste Wissenschaftlichkeit als Einheit erkennen wird.

c) Die christlichen Denker.

Herder: Der Zusatz über Herder (II,284,4—285,2) zeigt auch weniger ein neues Urteil als vielmehr den Ausfluß von Schlegels entschiedenerer Wertung im Sinne seines weltanschaulich-philosophischen Standpunktes, der sich inzwischen klarer herausgebildet hatte, — dabei wird aber auch hier wieder das verstärkte Bemühen um verstehende Gerechtigkeit sichtbar. Wie Schlegel so das hervorhebt, was ihn mit Herder eint: die Verstehensfähigkeit, den Sinn für das Geschichtlich-Einmalige und Individuelle, den „kunstfühlenden Ahndungssinn", so bemängelt er dessen Standpunktlosigkeit, wodurch Herder zu „einem wissenschaftlichen Phantasieren nach unbestimmten Gefühlen" gekommen sei, weil ihm „das tiefere Verständnis der Philosophie und der Religion" gefehlt habe; während er „in seiner früheren Zeit auf dem besten Wege war, in der ältesten Offenbarung den Schlüssel aller Philosophie, aller Sage, Überlieferung und Mythologie zu finden", habe er „späterhin dieses Licht wieder verlassen".

Hier wird der Standpunkt Schlegels, daß die Wissenschaft nicht voraussetzungslos, sondern nur auf dem Grunde einer festen Weltanschauung leben kann, besonders deutlich; und diese feste Weltanschauung muß auf „die" Wahrheit zurückgehen, d. h. die Wahrheit, die in der göttlichen Offenbarung und im Christentum ruht, die die Wissenschaft, je tiefdringender sie ist, notwendigerweise bestätigen wird.

Diesen Standpunkt gegenüber Herder hat Schlegel eigentlich von Anfang an gehabt: während ihn mit Herder der einfühlende „Ahndungssinn" einte, fand er doch gerade das nicht bei ihm, was er stets gesucht und um was er sein Leben lang gerungen hatte: das kritische Gewissen, den festen Wertstandpunkt, von dem aus man das Verstandene werten und richten konnte[45]); so erklärt es sich, daß Lessing einen so viel tieferen Einfluß auf Schlegel zeit seines Lebens gehabt hat als Herder.

Lavater, Hamann, Lessing: In einem Zusatz (II,288,4—20) stellt Schlegel drei Männer zusammen, die ihm einen „ganz abgesonderten Kreis und eigenen Cyclus des angehenden höheren Nachdenkens für sich" zu bilden scheinen: Lavater, Hamann und Lessing; in ihnen sieht er die „ersten, noch wenig entwickelten Keime einer christlichen Philosophie". „Diese unbewußten deutschen Spiritualisten und christlichen Originaldenker" scheinen ihm den Weg anzubahnen, den die Philosophie nach seiner Meinung gehen muß, den er selbst konsequent zu gehen versuchte, und erscheinen ihm als die Anfänge der Überwindung der aufklärerischen, liberalistischen und rationalistischen Tendenzen des deutschen Geisteslebens.

Dabei waren alle drei Denker bewußte Protestanten, — so daß auch hier wieder die schon erwähnte konfessionelle Weite Schlegels zum Vorschein kommt.

Über Lavater[46]) fügt er noch einen neuen Satz ein, der nichts wesentlich Neues bringt, sondern der auf Schlegels — seit 1812 sehr verstärktes und bewußteres — Suchen nach einer „christlichen Philosophie" zurückzuführen ist: Lavater habe „die Geheimnisse des Christentums zugleich als Lichtpunkte der ideellen Erkenntnis" aufgefaßt; damit betont Schlegel den wesentlichen Punkt seiner „christlichen Philosophie": die gegenseitige Durchdringung von Offenbarungswahrheit und philosophischer Denkwahrheit („ideeller Erkenntnis").

Hamann war in der ersten Auflage noch nicht erwähnt, obgleich Schlegel mit dessen Schriften kurz vorher schon in Berührung gekommen war.[47]) Hamann war ihm inzwischen von großer Bedeutung geworden; auch Lavater kommt 1822 ausdrücklich „nach Hamann" (II,288,2). Hamann hat in den Augen Schlegels das große Verdienst, mit „divinatorischem Tiefsinn" auf „das Wort der ältesten Offenbarung" wieder hingewiesen zu haben; wenn auch sein Gedankenreichtum wegen seiner „eigentümlich religiösen Richtung" und einem „dunklen Gewand bildlicher Anspielungen" zunächst „wenig beachtet war in der Wüste der allgemeinen Aufklärung", so hat seinen „originalen Geist und Wert erst eine spätere Zeit, wo der deutsche Sinn schon mannigfacher geübt war, mehr verstanden und anerkannt" (II,272,10—19).

Zu Lessing hatte Schlegel sein Leben lang ein besonders nahes Verständnis. Auch in der Neuwertung Lessings durch die Romantik ist er der führende Geist.[48])

Stets war für Schlegel an Lessing die Spannweite zwischen mystischer Schau (später: Anerkennung einer Offenbarungswahrheit) und scharfem, kritischem Verstand vorbildlich. Das betont er auch noch einmal in dem

Zusatz von 1822: „Lessing, dessen klarer Geist bis zu den eigentlichen entscheidenden Wendepunkten der Offenbarung und[49]) Erkenntnis, sowie auch besonders der Überlieferung und[49]) der Denkfreiheit durchdrang". So hat er durch seine scharfe Denkkraft und Entschiedenheit der Gesinnung den Protestantismus „zu jener noch gegenwärtig obwaltenden Krisis gebracht" (II,291,7—20; so auch 291,23; 291,24—292,7).

Schlegel hat öfter angedeutet, daß er sich Lessing kongenial fühle, obwohl er Lessing später auch mehr historisch sah, — als den Anfang einer geistigen Bewegung, die Schlegel selbst zu Ende führen wollte. Was dieses Gefühl der Kongenialität auslöste, war die scharfe, kritisch-schöpferische, dichterisch aber unschöpferische Geistesform, — das Kämpferische und Folgerichtige des geistigen Strebens, das nach unbedingter Einheit strebende Lebensgefühl und Weltbild, das sich aber erst an den Auseinandersetzungen entwickelte und nur als deren Hintergrund sichtbar wurde, und zwar unsystematisch, in fragmentarischer Form, und dann die große Spannweite zwischen religiösem Gefühl und scharfem Verstand. So ist Lessing für Schlegel während seines ganzen geistigen Lebens Vorbild und Auseinandersetzung gewesen, und eine Untersuchung über Schlegels Verhältnis zu Lessing würde wie in einem Spiegel Schlegels eigene Entwicklung zeigen.

Starck, Jung-Stilling, Claudius: Daß für Schlegel die „christlichen Denker" geistesgeschichtlich — als Gegenkräfte gegen die Aufklärung — 1822 besonders wichtig geworden waren, geht auch aus dem Einschub II,293,24—294,8 hervor, in dem er Starck, Jung-Stilling und Claudius als „christliche Denker", die „nicht mit dem Strome der öffentlichen Meinung gehen", erwähnt. Bezeichnend ist auch hier wieder für Schlegels innere Weite, daß er sie hervorhebt, obwohl sie alle drei Protestanten waren. — Die Bedeutung, die sie für Schlegel hatten, geht auch daraus hervor, daß er sich sehr bemüht hatte, sie als Mitarbeiter für sein „Deutsches Museum" zu gewinnen.[50]) — Bei Jung-Stilling hebt Schlegel den Protestantismus auch ausdrücklich hervor: Dieser habe „auf dem Wege des inneren Christentums unter den Protestanten vielfältig einen tieferen religiösen Sinn und auch im Einzelnen freiere (!) Ansichten erweckt"; bei dem „Kryptokatholiken" Starck (s. O. X Anm. 52) jedoch betont er aber schon als ein Zeichen der kommenden Einigung aller Suchenden, daß dieser „in seinen Schriften seine Überzeugung für den katholischen Glauben in aller Klarheit ausgesprochen hat."

Novalis und Stolberg: Schlegel betont erneut ausdrücklich (II,309,14—21), daß außer den Genannten „noch manche ehrenwerten Männer von ausgezeichneten Talenten ... als Verkündiger, Zeugen und Kämpfer der Wahrheit aufgetreten" seien, und hebt noch einmal Novalis und Stolberg, die er schon 1812 genannt hatte, besonders heraus: Novalis wegen seiner „Geistestülle auf dem Wege der Philosophie", Stolberg wegen seiner „Festigkeit und Klarheit des Glaubens auf dem Wege der Religion", die er mit der „Gabe der würdevollen Darstellung" vereint.

Die Anerkennung der philosophischen Ideen des Novalis und ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung zeigt deutlich, daß Schlegel seine Jenaer Zeit in ihrer geistigen Haltung, die so entschieden von Novalis und Schlegels innerer Harmonie im Leben und in den Ideen bestimmt war, nicht abgeleugnet hat. So zeigen auch die ausgeführten Gedanken des älteren Schlegel eine erstaunliche Verwandtschaft mit den Novalis-Fragmenten, — besonders mit den nachgelassenen. Tatsächlich hat Schlegel — auch in seinen Taten — stets betont bejahend zu Novalis gestanden; noch 1815 bemüht er sich um die Neuauflage der Werke des Novalis, und will eine Biographie über ihn schreiben![51]). — Schon aus dieser unverändert bejahend gebliebenen Einstellung Schlegels zu Novalis heraus ist es notwendig, in der Konversion Schlegels eine sinnvoll-folgerichtige Entwicklung zu sehen. Zumindest aber müßte man die klare Tatsache — die auch wieder aus der Einstellung zu Novalis erhellt wird —, daß Schlegel selbst die Konversion nicht als einen Bruch („salto mortale"), sondern als eine folgerichtige Entwicklung erlebte, zum Ausgangspunkt des Urteils und der sich daraus ergebenden Notwendigkeit einer gerechten Untersuchung machen.

Die erneute Erwähnung Stolbergs zeigt ebenfalls nur noch einmal deutlich die große Bedeutung, die dieser Mann persönlich für Schlegel gehabt hat,[52]) darüber hinaus aber die große Bedeutung, die Schlegel ihm in der Geistesgeschichte seiner Zeit zumißt: als einem Wegbereiter zur Einheit von Glauben und Wissen. In seinem Leben ist ihm Stolberg durch die „Entschiedenheit der Gesinnung" Vorbild, weil er aufrecht und wahrhaft seine Konversion vertrat und sich dabei auch nicht in die niedere Polemik hineinziehen ließ (seine „würdevolle Darstellung"!), — und in seinem Werk, weil Schlegel hier das, was er selbst wollte, z. T. schon ausgebildet fand; besonders in dem Versuch, Offenbarung und Geschichte zu vereinen, ist Stolberg ihm Wegbereiter gewesen. Schlegels geschichtliche Auffassung der Bibel scheint sehr stark von Stolberg beeinflußt zu sein.

Görres: Görres[53]) ist in dem neuen Schlußabschnitt neu erwähnt (II,329), und zwar als politischer Schriftsteller: er ist als „Nationalschriftsteller und bewährter deutscher Charakter in bleibendem Werte für die Zukunft hervorgetreten," — im Gegensatz zu „allen übrigen, die der Vergessenheit anheim fallen müssen."

Schlegel hatte sich selbst sehr gründlich mit dem damals bedeutsamen politischen Flugschriftenwesen auseinandergesetzt; dies war eigentlich ein Jahrzehnt lang (von dem Beginn seiner politischen Tätigkeit in Wien bis zum Ende seiner Frankfurter Jahre) die Hauptbeschäftigung seines Lebens gewesen.[54]) — Aber er mußte seiner Einstellung nach die ganze Flugschriftenflut ablehnen: die Zeitschriften waren ihm zu wenig an große, allgemeingültige Werte gebunden (zu „liberal"), zu parteiisch (zu „absolut") und durch die politische Leidenschaft verblendet (II,329); er hatte dagegen vergeblich die Forderung durchzusetzen versucht, daß sie „in einem durchaus gemäßigten, gerechten und allgemein deutschen[49]) Geiste abgefaßt" sein müßten. Hier schien ihm Görres der einzige zu sein, der die politische Flugschrift

aus den Niederungen des politischen Zankes auf einen höheren, überparteiischen, allgemein deutschen, tiefer begründeten Standpunkt gehoben hatte.

Die verhältnismäßig zahlreichen Einfügungen über „christliche Denker", zeigen deutlich, daß für den Schlegel von 1822 die christliche Ansicht und Grundlegung der Geisteswissenschaften noch wichtiger geworden war. Geistesgeschichtlich sah er in den „christlichen Denkern" die Ansätze zur Überwindung der Aufklärung und der liberalistischen Einstellung auf allen Lebensgebieten, die er als Grundübel der Zeit erkannte und ablehnte. — Schlegel forderte aber nicht eine Schmälerung des Wissens zu Gunsten des Glaubens, nie hat er von der Forderung nach exakter Wissenschaftlichkeit gelassen; der Kampf gegen den Rationalismus war für ihn nicht ein Kampf gegen die Kräfte des Verstandes und der Vernunft, sondern sein Kampf galt der Einseitigkeit, dem „Absoluten" der Anwendung dieser Kräfte. Er wollte diese wertvollen Kräfte wieder in ihre dienende Rolle zurückführen.

d) Die Dichter.

Die Einstellung zu Schiller und Goethe[55]) ist nicht verändert. So betont Schlegel nur seine schon 1812 ausgeführte Einstellung, wenn er Schiller in einem kleinen Zusatz (II,316,23—25) ganz selbstverständlich nebenher als den „Ersten deutschen Tragiker" bezeichnet. Die Wandlung seines Urteils über Schiller hatte etwa seit Schillers Tode eingesetzt und war schon 1812 endgültig vollzogen.

Auch der Zusatz über Goethe (II,312,17—22) formuliert nur schärfer Schlegels alten Standpunkt: „Willig folgen wir, so oft sein Lied vom Orient oder Occident her ertönt, dem magischen Greise, unwiderstehlich fortgezogen in seine Zaubersphäre; während wir in seinen Prosa-Gedanken nur den unbefriedigten Kampf einer nicht zum Ziel gelangten großen Natur erblicken."[56]) Die Bewunderung für das, was Schlegel schon in der Jenaer Zeit an Goethe so begeistert hatte, — für die dichterische Fülle, — blieb bis in Schlegels Alter hinein unverändert, — während durch Schlegels Entwicklung der kritische Maßstab, der an die „Entschiedenheit der Gesinnung" gelegt wurde, immer schärfer wurde. So lehnte Schlegel 1822 schärfer noch als vorher Goethes theoretische Ansichten, seine Weltanschauung ab, weil sie nicht zu dem Ziel eines einheitlichen Bekenntnisses und Ausdruckes gekommen waren.

1822 schreibt Schlegel in einem Zusatz (II,317,24—30) sogar über sich selbst, wohl in dem Bewußtsein, sich jetzt sich selbst und seiner Zeit gegenüber historisch einstellen zu können, — ohne allerdings über seine Leistungen irgendwie urteilen zu wollen. Während er sich in seinen Leistungen „in der Poesie, Kunst und höheren Kritik, in der Literatur und dem Studium der Sprachen" neben seinen Bruder stellt, stellt er doch besonders heraus, was er selbst „seit beinah dreißig Jahren in der Philosophie zu erforschen gestrebt" habe. Daraus geht

auch wieder die zentrale Bedeutung, die die Philosophie inzwischen für Schlegel bekommen hatte, hervor. Sehr aufschlußreich ist darüber hinaus, daß er von seinen philosophischen Bemühungen „seit beinah dreißig Jahren" spricht, — also seit der Berlin-Jenaer Zeit! —: auch das ist wieder ein klarer Beweis dafür, daß Schlegel seine Vergangenheit nicht leugnete, daß er die Konversion selbst nicht als „Bruch" erlebte, sondern daß er seine Entwicklung als einen folgerichtigen, sinnvollen Zusammenhang sah.[57])

Auch in anderen Zusätzen hat Friedrich seinen Bruder August Wilhelm Schlegel — obwohl dieser dem endgültigen Bruch mit Friedrich schon sehr nahe stand — sehr gelobt: dessen Arbeiten über das Indische (I,197 Anm.), über das Provençalische (I,282 Anm.)[58]) und die Übersetzung von Shakespeare und Calderon (II,314,23—315,1). Bezeichnend ist, daß Schlegel im Alter die dichterischen Werke seines Bruders wie auch seine eigenen nicht mehr so hoch einschätzt.

Die Neueinfügung Körners (II,317,1—12) ist wohl mehr ein ehrender Nachruf für einen ihm persönlich lieben Menschen als eine wirkliche Anerkennung seiner dichterischen Bedeutung; so bewundert er in dessen Werken den „frischen Lebensgeist, der uns durch die Weise seines frühen Todes um so rührender anspricht."

Der Zusatz über Zacharias Werner (II,316,8—22) scheint aus einer Mischung von persönlicher Vorliebe und dichterischer Hochwertung hervorgegangen zu sein: Schlegel lobt Werners Werke besonders deshalb, weil er in ihnen „den Kampf eines reinen Herzens" sieht, „wie es sich aus dem Gedränge des Lebens zu einer höheren geistigen Laufbahn durchzuarbeiten strebt". Schlegel verkennt also nicht die Schwächen, ihm scheint aber neben den dichterischen Qualitäten besonders das Suchen (nach dem „katholischen Mittelpunkt") anerkennenswert. — Tatsächlich hat auch Schlegels Anerkennung für Werner, den er persönlich erst in der Zwischenzeit (1814) kennengelernt hatte, stets zugenommen.[59])

In mehreren Zusätzen kommt Schlegel auf das neuere deutsche Drama allgemein zu sprechen (II,130,21—25; 139,5—140, 18; 203,28—205,10; 317,1—17; 340), wobei er jetzt ganz bestimmte theoretische Forderungen ausspricht; er lehnt für das neuere deutsche Drama den „atheistischen" Schicksalsbegriff ab, den „heidnischen Fatalismus", die „sich selbst immer höher überbietende Steigerung des Gräßlichen, womit dann jene Karrikatur von falscher Charaktergröße verbunden ist", ab; statt dieses hoffnungs- und glaubenslosen Aufeinanderpralls unvereinbarer Gegensätze sieht er die künftige Lösung darin, daß die neue Dichtung sich „nur aus dem reinen Lichte der ewigen Hoffnung, als die in Glauben und Liebe verklärte Phantasie... entfalten soll". Wie sich an den bedeutendsten zeitgenössischen Dramen zeige, strebe das neue Drama „mehr und mehr in die Höhe einer rein lyrischen Entfaltung, nach der Art des antiken Trauerspiels, oder wie Calderon". So zeigt sich, daß Schlegel Calderon gegenüber Shakespeare 1822 mehr als Vorbild für die Tendenzen des neuen Dramas hinstellt, während 1812 Shakespeare und Calderon noch ganz gleichwertig neben-

einander standen (II,129 f.). Zwar betont er auch 1822 noch, daß die „neue deutsche Poesie" „die Anlage und Neigung zu beiden in sich" trage, — zu dem „Geist der christkatholischen Symbolik" bei Calderon und dem „Wesen der nordischen Schule" bei Shakespeare (s. o. S. 29), — aber doch „steht uns für die Anwendung Calderon, als das höchste Ziel der romantisch-lyrischen Schönheit und einer christlich verklärten Phantasie fast näher als Shakespeare".

Zwei Entwicklungsrichtungen des älteren Schlegel werden hier besonders deutlich, die beide schon vorher wirksam gewesen waren, jetzt aber in verstärktem Maße sichtbar werden: wenn Schlegel für das kommende deutsche Drama jetzt noch mehr als früher die beiden Entwicklungsnotwendigkeiten einer christlich-verklärenden Lösung und einer „mehr lyrischen Entfaltung" betont, — so gibt das ein Spiegelbild seiner eigenen Entwicklung: einerseits die immer tiefere Durchdringung seines gesamten Lebens und Denkens mit dem Gedanken des Christentums, andererseits die in ihm selbst immer stärker werdende „lyrische Entfaltung" seines eigenen Lebens, seines Lebensgefühls und seiner Weltanschauung, im Gegensatz etwa zu einer dramatischen Gestaltung des Lebens. Sein Lebensgefühl und seine Denkform sind nicht bestimmt durch den Aufeinanderprall unvereinbarer Gegensätze, sondern durch das Bewußtsein einer harmonischen Welt, in der selbst die scheinbar größten Gegensätze einem einheitlichen Gedanken unterliegen. Gegensätze fordern für ihn nicht zur Entscheidung für eine Seite von Unvereinbarem, sondern zur Überbrückung, die schon ursprünglich in ihnen angelegt ist. Nicht ein blind wütendes Schicksal türmt zerreißende Gegensätze und Spannungen auf, sondern eine hinter der vielgestaltigen Buntheit der Erscheinungen ruhende harmonische Ordnung, — deren Fülle ihren höchsten Ausdruck im Gegen-Gesetzten, nicht in unvereinbaren, zur Entscheidung fordernden Widersprüchen findet, — fordert Erfüllung.

Dieses mit dem Alter immer deutlicher werdende Einheitserlebnis der Gegensätzlichkeit der Welterscheinungen in christlichen Vorstellungsbegriffen bei Schlegel hat auch die Forderungen an das neue deutsche Drama bestimmt.

e) Das zeitgenössische Ausland.

Schlegels Urteil von 1822 über die „gänzliche Verwilderung des intellektuellen Lebens" in Frankreich und England, in dem die Hauptübel „der grobe Materialismus und die seichte Atomistik" waren, ist bereits angeführt worden (S. 31 f.). — Mehr als vorher ist Schlegels Blick jetzt auf die gesamte geistige Lage dieser beiden Nationen gerichtet. So versucht er, in mehreren Zusätzen ein solches Gesamtbild der englischen Nation zu geben (II,218,4—13; 228,7—16; 229,21—28; 338). Er sieht England als eine „im Geistigen ganz dem Alten zugekehrte Macht", die ihre politischen wie geistigen Krisen — die Gefahr einer Revolution und des „vollständigen Materialismus" — durch ein kunstreiches poli-

tisches wie geistiges Gleichgewichthalten und „standhaftes Festhalten der alten Größe“ am Ausbruch hindert. Daher aber ist auch von England keine entschiedene Rückkehr von den Verirrungen des Zeitalters zu erwarten. Während man „an unserm (Deutschlands) germanischen Völkerstamm noch gar keine deutliche Spur von alterndem Verfall wahrnehmen“ kann, muß England „dem größeren Teile“ seiner Bevölkerung nach und auch nach seinem geistigen Charakter „mehr zur romanischen Abteilung gezählt werden.“

So erfaßt Schlegel den englischen Volkscharakter als Ergebnis der englischen Geschichte; aus ihm empfängt das ganze nationale Leben — das politische wie das kulturelle — seine Antriebe. Diese großartige geistesgeschichtliche Sicht war sicher besonders durch Schlegels wirklich innerlich durchlebte und geistig tief erarbeitete politische Betätigung befruchtet. Das wertvollste Ergebnis dieser Auseinandersetzung war die „Signatur des Zeitalters“ (1820 ff.), von der die Zusätze der L-G von 1822 ein Niederschlag sind. —

Diesem konservativen Nationalcharakter entsprechend sieht Schlegel auch die Haltung der beiden bedeutendsten modernen englischen Dichter, die inzwischen — nach der Aufhebung der Kontinentalsperre — schnell in Europa berühmt geworden waren: Scott und Byron (II,203,28—205,10): sie „bilden mehr den letzten Schluß einer ehemaligen, verlorenen oder völlig untergegangenen Poesie als den Anbeginn einer neuen.“ Scotts Dichtung lebt „ganz nur in der Erinnerung der alten Zeit“, Byrons Poesie kommt aus der „eigenen trostlosen atheistischen Weltansicht“, und vergöttert so „nur den Heroismus des Unheils“, — wenn sie auch einem „hochstrebendem, an sich reich begabten Gemüte“ entspringt.

Auch hier wird wieder deutlich, daß Schlegel von einer rein ästhetischen Betrachtung völlig abrückt, um den Wert der Dichtung an der inneren Haltung des Dichters zu messen.

In Frankreich dagegen sieht Schlegel — in den Gegenbewegungen gegen die geistigen Tendenzen der Revolution — Ansatzpunkte zur Überwindung der alten Zeit.

So scheint ihm in den inzwischen erschienenen ersten Gedichten von Lamartine „der glückliche Anfang einer neuen Poesie für Frankreich“ aufzugehen;[60]) hatte Schlegel noch 1812 gefordert, die französische Lyrik müsse, um wieder bedeutend zu werden, „auf ihre eigentliche ursprüngliche und älteste Poesie und Sage“ zurückgehen, — „je näher der Quelle, ... je mehr tritt dasjenige hervor, was allen Nationen gemeinsam ist“ —, so sieht er 1822 an den Gedichten Lamartines, daß auch „der reine Born der religiösen Begeisterung“ eine „nie versiegende Quelle, ... die jeder Zeit gleich nahe steht“, sein kann. Auch hier erweist sich ihm jetzt verstärkt das religiöse Moment als der höchste Wert der Dichtung.

Auch über Frau von Staël hat Schlegel 1822 noch einiges hinzugefügt (II,220,28—221,3; 221,4—6). Sein Verhältnis zu ihr ist enger gewesen, als die Forschung es bisher gesehen hat.[61]) Aber nicht nur dieses nahe Verhältnis und die Tatsache, daß es eine Art Nachruf ist

— (Frau von Staël war 1817 gestorben), — erscheinen als Beweggrund für diese Zusätze von 1812, sondern Frau von Staël hat für Schlegel wirklich eine große geistesgeschichtliche Bedeutung, die die Zusätze hervorheben: einmal wegen ihrer kritischen Betrachtung der französischen Revolution und dann wegen ihrer Bemühungen, „deutsche Kunst und Wissenschaft für Frankreich zugänglich zu machen". So hat auch sie das europäische Geistesleben auf dem Weg zur allgemeinen Wahrheit ein Stück näher geführt.

Die philosophische Strömung in Frankreich aber, die aus der Gegenwehr gegen die französische Revolution entstanden war, und die von den „christlichen Philosophen" — den sogenannten „Traditionalisten" — getragen wurde, hatte Schlegel schon 1812 als „sehr merkwürdige Rückkehr zur Wahrheit und wahren Philosophie" hervorgehoben. Die erhöhte Bedeutung, die er dieser geistigen Erscheinung 1822 darüber hinaus beimißt, geht schon äußerlich daraus hervor, daß der Abschnitt darüber auf den doppelten Umfang angewachsen ist. Schon aus kleinen Änderungen in der Formulierung seiner Urteile über sie geht die erhöhte Anerkennung hervor (s. O. XII,7a).

Der Hauptabschnitt über Bonald ist unverändert geblieben. In einem kleinen Zusatz (II,223,17—23) betont er verstärkt Bonalds „eigentümlich christliche Staatstheorie" und weist dann darauf hin, daß Bonald in den inzwischen erschienenen Schriften die „Idee des ewigen, vermittelnden Wortes" als Grundlage der „christlichen Philosophie" erkannt habe, — was Schlegel wegen seiner eigenen Ideen darüber sicher besonders beachtenswert erschien (s. Teil II). Bei Bonald bedauert er („das Nationalvorurteil... beschränkt ihn vielfältig" II,224,1 f.) — wie bei de Maistre —, daß sie zu eng französisch dächten, — dadurch scheinen sie sich für Schlegel selbst in ihrer Auswirkung auch auf das übrige Europa, besonders aber auf Deutschland, zu beengen.

Wie Schlegel mit Bonald schon vor der ersten Auflage der L-G bekannt geworden ist (1810; s. O. XII,12), so auch mit St. Martin (1808/09, s. O. XII,11 f. u. Anm. 9); beide sind schon in der ersten Auflage erwähnt.

Die Zusätze über St. Martin sind umfangreicher als die über Bonald (II,223,9—14;224,3—225,19; 225,25—28). Schlegel spricht ihm jetzt weit mehr als 1812 eine wirklich überragende Bedeutung zu. Das entspricht einmal der verstärkten Wichtigkeit, die diese Art der Philosophie für Schlegel inzwischen bekommen hatte, ist aber andererseits zweifellos auf eine erneute Beschäftigung mit St. Martin zurückzuführen, — wie besonders aus den entscheidenden Änderungen seiner Ansicht von St. Martins Lehren folgt.[62]) Hatte Schlegel 1812 an St. Martin noch bemängelt, daß dieser „die Religion als innere Warnehmung und Erleuchtung... zu sehr von ihrer wesentlichen Form und äußeren Kirche trennt", so streicht er 1822 diesen Abschnitt und stellt ausführlicher fest, daß dieser Vorwurf „mehr nur scheinbar als in der Tat begründet" sei. „Mit dem System des katholischen Glaubens selbst

ist St. Martins Lehre nirgends in Widerspruch". Darüber hinaus enthalten seine Schriften „die klarste, vollständigste und beste Darstellung" der ewigen, christlichen Philosophie, „wenigstens im Bereich der französischen Sprache und der bisherigen Literatur des Jahrhunderts". Auch hier rührt die Tatsache, daß St. Martin „nirgends ... die wahre Wissenschaft der Religion feindlich entgegen gestellt" habe, wieder an Schlegels eigene, zentrale Forderung, Wissenschaft und Religion, Wissen und Glauben zu vereinen. —

Lamennais und de Maistre sind 1822 neu in die L-G eingefügt: Lamennais' erstes Werk erschien erst 1818 (s. O. XII,12,13 f.), auch mit de Maistre muß Schlegel erst nach 1812 (aber vor 1822, s. O. XII,12 u. Anm. 16) bekannt geworden sein.

Lamennais wird 1822 (II,219,27—220,22) als besserer Zeuge als Châteaubriand für die „Rückkehr zur Wahrheit und wahren Philosophie" angeführt; allerdings mache er denselben Fehler wie Kant, Jacobi und deren Anhänger: er wolle „das Gesetz des Glaubens auf die Vernichtung aller Wissenschaft gründen". Schlegel ist einem solchen Verstoß gegen seine eigene geistige Grundforderung gegenüber sehr empfindlich und hat in privaten Äußerungen noch sehr viel heftiger diese geistige Haltung Lamennais' — bei aller sonstigen Anerkennung seiner Bedeutung — getadelt (s. O. XII 13 f.).

Diesem — von Lamennais noch verfehlten — Ziel, die Wissenschaft mit der Religion auszusöhnen, sieht Schlegel 1822 den Grafen de Maistre besonders nahe, den „Ersten unter den Wortführern der katholischen Sache", der in seinen neuen Schriften „die katholische Sache gründlicher durchgeführt hat als kein anderer", und dabei doch „ein wohlwissender Kenner der Philosophie" ist (II,219,27—220,22; 226,10—16; 227,20—27). —

Die umfangreichen Einfügungen auf diesem Gebiet gehen also vor allem auf die Tatsache zurück, daß für Schlegel die Frage der christlichen Philosophie — im Sinne einer Vereinigung von Glauben und Wissen — inzwischen geistesgeschichtlich noch bedeutsamer geworden war, weil er hier den einzig möglichen Weg der Zukunft des europäischen Geisteslebens sah, — wie ja schon überhaupt das Gebiet der Philosophie für die L-G von 1822 — bei dem verstärkt geistesgeschichtlichen Charakter — wesentlich stärker hervortrat; dazu kommen als äußere Gründe der Einfügungen, daß Schlegel diese französischen Philosophen gründlicher kennengelernt hatte, oder daß ihre Werke in der Zwischenzeit erst erschienen oder ihm bekannt geworden waren.

Die geistesgeschichtliche Bedeutung, die er den französischen christlichen Philosophen zumaß, lag darin, daß sie ihm — im Geburtslande der „Vernnuftswut" — die Keime zu sein schienen zu einer produktiven Überwindung des Rationalismus mit seinen Folgeerscheinungen auf allen Gebieten des geistigen Lebens, so auch — durch ihre Staatslehre — des Liberalismus in der Politik.

f) Die Rolle Deutschlands in der zukünftigen Geistesgeschichte.

Es ist schon ausgeführt worden, daß Schlegel seinen Blick besonders auf die geistesgeschichtliche Lage des modernen Europa richtete, und daß er das „gründlicher strebende Deutschland" von den „gänzlichen Verwilderungen des intellektuellen Lebens" des Auslandes frei sah (II,232,4—233,9).

Besonders in dem neuen Schlußabschnitt (II,328 ff.) weist Schlegel mehrere Male darauf hin und betont, daß es „dem deutschen Geist, ... so wie er die eine germanische Wurzel zu der ganzen Entwicklung des neuen christlichen Lebens hergegeben, und wie der große intellektuelle Bruch über Europa (durch die Reformation!) von ihm ausgegangen, nun auch sichtbar vorbehalten ist, den letzten Schlußstein des Ganzen zu Tage zu fördern" (II,338). So sei es „die Bestimmung der Völker von deutschem Stamme", die „neue Zeit", die über den Rationalismus zu einer christlichen Philosophie führt, „wissenschaftlich zu begründen" (II,46,21—47,2). Denn die Geschichte zeigt, daß der „Sinn und die Liebe" für „eigentliche Philosophie und Metaphysik ... jetzt am meisten bei uns Deutschen ... allgemein verbreitet" sind (II,202,9—210; 29: 205).[63]) Aber um diese Aufgabe in die Tat umzusetzen, wäre es nötig, „alle die rege gewordenen aber noch gährenden Kräfte aus der chaotischen Zerstreuung zu konzentrieren, und dadurch eine wahrhafte deutsche Schule, als Inbegriff aller intellektuellen Bildung, zu begründen"; — aber das scheint praktisch noch nicht möglich, da „immer und überall" noch die innere „Einheit und Harmonie" fehlen, die nur in dem „höheren religiösen Frieden" gefunden werden könne. Schlegel hat sich jahrelang mit dem Plan der Verwirklichung einer solchen „deutschen Schule" — etwa in Form einer „allgemeinen deutschen Akademie" — getragen, besonders in seiner Frankfurter Zeit (s. O. XIII,8). Aber 1822 glaubt er nicht mehr an die vorläufige Verwirklichungsmöglichkeit, weil er eingesehen hat, daß die inneren Voraussetzungen dazu noch fehlen. Diese Einsicht ist wohl für ihn allgemein ein Ergebnis seiner erfolglosen Bemühungen während der Frankfurter praktisch-politischen Tätigkeit, wo er noch geglaubt hatte, daß für den deutschen Geist die neue Zeit schon geschlagen hätte. Dieser Mißerfolg eines „weltlichen" Lösungsversuches drängte ihn immer mehr in den Prediger-Beruf, in die Abkehr von der praktischen Tätigkeit, und immer mehr in die Einsicht, daß die Geschicke der zukünftigen Welt zunächst einmal vom Geiste, — d. h. durch eine geistig bildende Vorbereitung — gestaltet werden müßten. Diese inneren Voraussetzungen zu schaffen, war der Sinn der Altersvorlesungen.

Denn: wenn auch die „große welthistorische Erschütterung", die sich auf allen Gebieten gezeigt hat — und aus der die französische Revolution für Schlegel nur ein Teil und der Anfang ist —, „den deutschen Geist seitdem wohl aus seiner ästhetischen Traumwelt geweckt und auf den höheren Ernst des ewigen Glaubens strenge hingewiesen" hat (II,274,21—275,7), — so beklagt Schlegel doch sehr, daß „so viele ausgezeichnete Geister wie aus dem Traume fortreden, wo sie

vor zwanzig Jahren stehen geblieben waren, als ob sie eine oder zwei Generationen der Welt versäumt oder übersehen hätten" (II,340). Hier schildert Schlegel von seinem damaligen Standpunkt aus den Ausgangspunkt und die Krise der Frühromantik, — so mußte sie in folgerechter Entwickelung zu ihrem eigenen Verdammungsurteil kommen.[64])

Die Erfüllung dieser — für die Geschichte Schlegels als auch der ganzen Frühromantik — äußerst wichtigen Forderung, die bloß ästhetische Weltanschauung zu überwinden und sich auf den „Ernst des wirklichen Daseins im Kampfe der Zeit so wie auf den höheren Ernst des Glaubens zu richten", sah Schlegel aus seinen eigenen Erlebnissen heraus mehr als je als die dringlichste Aufgabe im deutschen Geistesleben, — um die große Aufgabe, zu der der deutsche Geist berufen war, vollbringen zu können: die Überwindung des herrschenden „Vernunftübels" mit seinen gefährlichen Folgeerscheinungen auf allen Gebieten des Lebens.

Stärker als früher fühlt Schlegel als Geistesgeschichtler in sich die Berufung zum Seher; er will nicht mehr bloß als „rückwärtsgewandter Prophet" die Geschichte deuten, sondern er will so auch in die Zukunft weisen. Er setzt die Richtungskräfte, die er in der Vergangenheit sieht, über die Gegenwart hinaus fort. Die Zusätze von 1822 zeigen ganz besonders stark diesen inzwischen klar gewordenen Glauben Schlegels an seine Aufgabe und Berufung, Seher und Prediger zu sein; dieser Glaube beruhte auf dem Bewußtsein, die Richtungskräfte der Geschichte im Tiefsten aufspüren zu können, „hellsehend" zu sein, das Wirken und Wollen Gottes in der Geschichte tiefer erkennen zu können als seine Zeitgenossen.

E. Ergebnisse aus den Betrachtungen über das veränderte Geschichtsbild.

Zunächst seien der Vollständigkeit halber noch die Änderungen von 1822 zusammen gestellt, die noch nicht erwähnt wurden, die mehr äußeren Anlässen ihr Entstehen verdanken und keinen Anlaß zu geistesgeschichtlicher Deutung geben.[65])

Darunter fallen geringfügige, rein äußerliche Änderungen im Titel und Inhaltsverzeichnis des Buches, aber auch einige Zusätze, die neuen Kenntnissen Schlegels ihr Entstehen verdanken, die er zur Vervollständigung des Materials anführt; so der Hinweis auf Boisserées Werk über den Kölner Dom (I,311 Anm.), die Erwähnung des „magischen Geister- und Totendienstes" im inneren Afrika (I,180,6—8; 21—29), die genaue Datierung des Eindringens des Christentums in Indien (I,219, 15 f.), die Sinndeutung des Wortes „Buchstabe" (I,252,6—9 und „Rune" (das. Anm.) mit Quellenbelegen), die durchgehende Ersetzung des Wortes „Amaler" durch „Amalungen" (I,243 ff.) und die Erwähnung des Laura-Bildnisses von Memmi (II,19,24—28). —

Das augenfälligste Ergebnis der Untersuchungen über Schlegels Änderungen seines Geschichtsbildes in der zweiten Auflage der L-G

ist die Vernichtung des Vorurteils von der „Faulheit" und „geistigen Verfettung" des älteren Schlegel. Es zeigte sich — für Schlegels zweite Lebenshälfte, wie auch besonders für die Jahre 1812—22 — eine außerordentlich weitreichende und eindringende Beschäftigung mit den verschiedensten Fragen aus allen Gebieten der Geistesgeschichte. Aber nie war ihm sein Wissen Besitz, dessen er sich sicher fühlte, sondern stets neue Aufgabe zu neuer, tieferer Durchdringung, und nie war ihm sein Wissen Selbstzweck, indem er es als Erfolg seiner Bemühungen ausbreitete, sondern Mittel zur Gestaltung des sinnvollen, einheitlichen Geschichts- und Weltbildes. Daß er die Einzelergebnisse seiner Studien nicht veröffentlichte, ist nicht ein Beweis, daß sie nicht vorhanden gewesen wären, — die meisten wissenschaftlichen Vorarbeiten fanden keinen sichtbaren Niederschlag in seinen Veröffentlichungen,[66]) — sondern sie waren die unsichtbaren Stützen und Streben in dem einheitlichen Gebäude seines Geschichts- und Weltbildes. Ihm kam es auf das Wesen, den Grund der Erscheinungen, nicht auf diese selbst an, geschweige denn auf deren Ausbreitung.

Gerade die Zusätze zur L-G von 1822 zeigen die Weitgespanntheit als geistige Lebensform Schlegels besonders verstärkt: möglichst weitgehendes Eindringen und Verstehen der Einzelerscheinungen und möglichste Einheit in dieser Vielheit.

Es war das Ergebnis von Schlegels Leben, daß er erlebte, daß das Suchen nach Einheit ohne Bindung — ein Eingebundensein (religio) in übermenschliche Bindungen menschlicher Formung — nicht möglich war. Das bewußte Eingehen in eine solche Bindung bedeutete auf geistesgeschichtlichem Gebiet Eingehen in eine Wertordnung, bedeutete aber nicht freiwillige Beschränkung des Forschens: tatsächlich sind die geistigen Bereiche, die der katholische Schlegel zu erfassen sucht, wesentlich zahlreicher und umfassender als die des jungen Schlegel, — ebenso wie die zur Einheit zusammenfassende Kraft stärker und entschiedener geworden ist; an die Stelle eines unbestimmt gefühlten und unablässig gesuchten Einheitsgefühls tritt jetzt ein bestimmtes Einheitsbewußtsein in Form einer bewußten Wertordnung. Daß für alle geistige Tätigkeit immer wieder die Forderung nach „entschiedener Gesinnung" auftaucht, ist nicht eine Einschränkung des freien Forschens, sondern soll den geistigen Erkenntnissen erst eine Richtung zu freier Betätigung und einen Sinn geben.

Dieses Einheitssuchen hatte Schlegel von früh an immer wieder zu neuer Erforschung und zu neuer Auffassung der geistesgeschichtlichen Tatsachen getrieben. Besonders an seinen Griechen-Studien wird deutlich, wie ihn sein Einheitssuchen bald von der absoluten Griechenbewunderung weiter treibt, zu einem tieferen, wesentlicheren, „lebendigen Mittelpunkt", auf dessen Suche er dann durch die Moderne, durch die „Mythologie" der neuen Naturphilosophie, durch die Mittelalterbewunderung, durch Indien hindurchgetrieben wird, so, daß er alle diese Stufen in sich überwindet; er verarbeitet sie aber so in sich, daß er zwar ihre absolute Bedeutung nicht mehr anerkennt, daß sie aber für ihn auf derselben Höhe ihre relative Bedeutung behalten: er

verkleinert nicht die Bedeutung der Erscheinungen, sondern Schlegel selbst wächst über sie hinaus.

Die Zusätze von 1822 zeigten immer wieder das doppelseitige Bestreben nach tieferem Verstehen, Eindringen in die Erscheinungen einerseits, und nach entschiedenerer Einheitssicht andererseits, die zu neuen Ordnungsgesichtspunkten, klareren Übersichten und entschiedeneren Wertungen führte. Diese Weitgespanntheit des geistigen Lebens war auch der Wertmaßstab, den Schlegel an die geistigen Erscheinungen selbst anlegte.

Sie war für Schlegel aber nicht nur eine Denkform, sondern auch eine Lebensform; das ging besonders aus seiner Einstellung zu den Protestanten hervor: Immer wieder fordert er Anerkennung, Verstehen, Duldung der Anderen u n d entschiedene Haltung im e i g e n e n — katholischen — Standpunkt.

Nur durch ein solches Anerkennen und Überbrücken der Gegensätze war es ihm möglich, die Fülle der geschichtlichen Erscheinungen und des Lebens einheitlich zusammenzufassen, die Vielheit in der Einheit zu bewahren, sein Wissen lebendig zu erhalten, Leben und Wissen in sich zu vereinen. Er gibt weder die Fülle und Spannweite zugunsten der Einheit auf, noch die Einheit zugunsten der Fülle und Lebensnähe. So kommt er zu der großartigen Synthese von Religion und Wissenschaft, die alle seine Äußerungen durchzieht.

Die Zusätze von 1822 zeigten immer wieder, daß diese Synthese einerseits weiter gespannt wird, andererseits tiefer durchdringend durchgeführt wird. Das ist überhaupt seine bedeutsame Entwicklung in den Wiener Jahren, die dann zu der Krönung in den Altersvorlesungen führt.

Die Zusätze sind so größtenteils diktiert von einer tieferen Durchdringung der geschichtlichen Erscheinungen mit christlich-religiösen Ideen, die in philosophischer Form die Leitlinien des Geschichtsbildes bestimmen. Die umfangreichen Zusätze besonders über die „christlichen Denker" und die „französischen Theokraten" zeigen die erhöhte Bedeutung der christlichen Gedankenwelt für Schlegels geistesgeschichtliches Bild.

Dieses Streben nach den letzten Fragen der Welt und der Geschichte tritt gegenüber den Einzelerscheinungen immer mehr in den Vordergrund. Die Philosophie — als das Suchen nach den letzten Wahrheiten — hat in dieser Zeit die entschiedene Vorherrschaft vor allen anderen geistigen Fragen bekommen. So ist die Umarbeitung der L-G im Großen gesehen eigentlich eine philosophische Vertiefung und Durchdringung des bereits Gesagten. Wenn uns die eigenen Zeugnisse Schlegels nicht darüber belehren würden, daß zwischen den beiden Auflagen der L-G eine neue Lebensepoche für ihn angefangen hat, dann würde uns das die Umarbeitung der L-G deutlich zeigen.

Die Untersuchung dieser philosophischen Ansichten ergibt dann, daß hinter diesen verstreuten Äußerungen ein geschlossen-organisches, philosophisches Weltbild steht, das sich in dieser Umfassung und Geschlossenheit erst in der Zwischenzeit herausgebildet hat. — Die Dar-

stellung dieses geschlossenen philosophischen Weltbildes ist Aufgabe des zweiten Teils der Arbeit. —

Andererseits ist ihm die Philosophie als Suchen nach den letzten Wahrheiten — in ihren einzelnen Erscheinungsformen der Geistesgeschichte jetzt viel bedeutsamer: selbstverständlich gehört sie für Schlegel jetzt noch mehr in eine Geschichte der „Literatur"; sie bekommt eine Mittelpunktstellung.

Die einheitsbildende Kraft seiner alles fassenden Philosophie, die er „christlichen Spiritualismus" nennt, wird in den Zusätzen besonders deutlich — so in dem öfter geäußerten Gedanken, daß sie eine alte Wahrheit, daß sie ewig sei. Dieser Ewigkeitsgedanke der Philosophie — und ihrer Irrtümer! — tritt jetzt besonders hervor. Aus diesem starken Einheitsbewußtsein, das auf dem Glauben ruhte, ewige Wahrheiten erkannt zu haben, erklären sich auch die vermehrten Gegenwartsbezüge.

Hier ergibt sich eine für das letzte Lebensjahrzehnt Schlegels wichtige Entwicklung: die vermehrte geistige Auseinandersetzung mit der Gegenwart, das erzieherische Wirkenwollen, das seherhafte Vorausschauen in die Zukunft hat viele Zusätze und den neuen Schluß hervorgerufen oder beeinflußt. Schlegel glaubte in seinen letzten Lebensjahren seinen Lebensberuf gefunden zu haben: Deuter — aus der Vergangenheit heraus — zu sein. Die Umarbeitung der L-G war die letzte Arbeit seiner alten Epoche und gleichzeitig die erste seiner neuen, — seines Predigerberufes. Die Aufgabe seiner Zeit sah er darin, aus der lebensfeindlichen Zersplitterung der Einzelkräfte herauszukommen, — das hieß für die Gegenwart: die einseitige Vernunftherrschaft der Aufklärung zu überwinden, — und zur Einheit des Lebens, Wissens und Glaubens im christlichen Spiritualismus zurückzukommen. Hier erfuhr das lebenslängliche Einheitssuchen Schlegels seine Krönung. Schlegel selbst glaubte sich zum Verkünder dieser Einheit bestimmt, und er sah es als die Aufgabe Deutschlands, die Welt zu dieser Einheit zurückzuführen.

So sah er auch seinen Lebensweg als die Überwindung all der Irrtümer, in denen er seine Zeitgenossen noch befangen sah; und es konnte auch oft darauf hingewiesen werden, wie in der Schilderung der geistigen Kämpfe ein autobiographischer Ton mitschwang.

So glaubte er im Alter, die Rätsel des Lebens gelöst zu haben, so daß er seine Zeit und sein eigenes Leben von diesem Standpunkt aus historisch sehen konnte. Er sah seine Irrtümer und sein dunkles Streben nach dem Wahren von seiner Jugend an. Wiederholt konnte darauf hingewiesen werden, daß auch die Zusätze deutlich zeigten, daß Schlegel sein eigenes Leben g a n z bejahte, auch die Irrtümer, die ihn dem Wahren ebenfalls näher geführt hatten: Schlegel „verstand" und bejahte sein eigenes Leben.

Die entscheidende Wandlung, die die erste Lebenshälfte Schlegels von der zweiten trennt, die sich aber schon in der Jenaer Zeit deutlich vorbereitet, ist die Anerkennung und das Aufsichnehmen einer

über das Ich hinausgehenden Bindung, einer über die Erkenntnismöglichkeit des Ich hinausgehenden Wahrheit.'

Doch immer wieder zeigt sich, daß die vielfachen Fäden, die von der Jenaer Zeit in die Wiener Zeit hinüberlaufen, eine Einheit des Schlegelschen Lebens bezeugen — trotz der einschneidenden Wandlung seines Lebens —, wie sie bisher von der Wissenschaft noch nicht gesehen worden ist: die aber Varnhagens Wort neu bekräftigen: „Schlegel, bei all seiner Proteuswandelbarkeit, hat niemals eine seiner eigenen Gestalten verworfen, sondern bis zuletzt für jede eine gewisse Berechtigung behauptet und insofern mit allem Grunde, als in seinem Geiste wirklich ein lebendiger Zusammenhang alles dieses Mannigfaltigen war. Diesen Zusammenhang nachzuweisen, die Verknüpfungen und Übergänge anzudeuten, den Schein überall wegzuheben, um das Wesen sehen zu lassen, das wäre eben die Aufgabe." („Galerie von Bildnissen ..." Lpz. 1836 I, 227 f.).

Teil II: Das philosophische Weltbild.

Einführung: Die Philosophie in Schlegels Leben.

Die Philosophie ist nach Schlegels eigenen, oft betonten Worten die „Hauptbeschäftigung" seines Lebens gewesen; ihre bedeutsame Rolle in Schlegels Leben ist von der Forschung bisher sehr unterschätzt worden. Das hat vornehmlich zwei Gründe: Einmal hat sich Schlegel zu einer Veröffentlichung seiner Philosophie erst in den letzten Lebensjahren entschlossen, so daß es der oberflächlichen Betrachtung erscheinen kann, als wäre ein stärkeres philosophisches Interesse erst im Alter wach geworden; und dann hat sich die Forschung — bis auf wenige Ansätze in neuerer Zeit — die Aussicht für die unter der Oberfläche liegenden Keime der lebhatten inneren philosophischen Beschäftigung Schlegels durch die vorurteilsbelastete Ablehnung und mangelhafte Kenntnis der Spätzeit selbst versperrt.[67])

Aber aus eigenen Äußerungen Schlegels (s. O. XVI, 2—4) lassen sich zwei Tatsachen einwandfrei erweisen:

1. daß für Schlegel seit seiner Jugend philosophische Auseinandersetzungen den Kern seines geistigen Lebens ausgemacht haben,

2. daß er sich bis in sein Alter hinein stets gescheut hat, seine philosophischen Gedanken zu veröffentlichen, so daß sein Weltbild bis in sein Alter hinein immer nur in fragmentarischen Äußerungen durch seine Schriften hindurchleuchtet.

Schlegel hatte stets die schwersten Hemmungen bei einer schriftlichen Veröffentlichung seiner Gedanken zu überwinden, weil er sich, sein inneres Leben und so auch seine — damit aufs innigste verknüpfte — Philosophie stets im W e r d e n begriffen fühlte. Gegen eine solche festlegende Erstarrung der lebendig sich regenden Gedankenfülle durch den Druck lehnte sich sein Inneres auf, das immer schon die zahlreichen Keime zu neuen Entwicklungen in sich fühlte. Die „unendliche Progressivität" und die „Sehnsucht nach dem Unendlichen" war nicht nur eine theoretisch-spielerische Forderung, sondern entsprang dem innersten Lebensgefühl Schlegels, das dies ewig sich wandelnde, bewegliche Leben mit dem Geist erfassen wollte, ohne das Leben zu zerstören. Die Sehnsucht nach der Erfüllung dieser Spannung zwischen Leben und Geist bestimmte das ganze Leben Schlegels. —

Aber 1811 hatte Schlegel doch schon mit dem Verleger Perthes den Druck einer „Philosophie des Lebens" verabredet, und solche Veröffentlichungspläne tauchen immer wieder auf (s. O. XVI, 3 f. 5 f.), bis sie dann mit der Veröffentlichung der „Philosophie des Lebens" 1827 1½ Jahre vor seinem Tode ihre erste Verwirklichung finden.

Eher konnte sich Schlegel schon zu einem öffentlichen Vortrag entschließen: schon im Wintersemester 1800/01 hielt er in Jena eine Vorlesung über „Transzendentalphilosophie", der 1804—07 weitere philosophische Vorlesungen in Paris und Köln folgten (s. O. XVI, 4 f.).

Aber 1818/19 nach dem Scheitern der politischen Tätigkeit und der Rückkehr aus Frankfurt hat die Philosophie auch äußerlich ihre zentrale Stelle in Schlegels Leben eingenommen, wie er selbst oft bewußt ausgesprochen hat. In diesen Jahren scheinen sich auch die endgültigen Grundformen des philosophischen Weltbildes herausgebildet zu haben, das Schlegel dann in den Altersvorlesungen durch Vortrag und Druck in die Öffentlichkeit zu bringen begann (s. o. S. 12 u. O. Einl. c 10 ff.). Der (o. S. 12) erwähnte — verschollene — „Umriß" wird wohl die erste schriftliche Fixierung gewesen sein; alle Schriften der Jahre 1819 ff. zeigen Teile eines philosophischen Weltbildes, die in einem festen, inneren Zusammenhang stehen.

Der vorliegende Teil der Arbeit wird versuchen, diesen Zusammenhang in den verstreuten Äußerungen der Zusätze zur Neuauflage der L-G von 1822 aufzudecken, — wobei für die Grundbegriffe der Schlegelschen Philosophie zunächst öfter noch andere Werke Schlegels mit herangezogen werden müssen.

A. Grundzüge des philosophischen Weltbildes Schlegels.[68])

a) Der „System"-Begriff.

Der „System"-Begriff hat Schlegel von seiner Jugendzeit bis in sein Alter immer wieder beschäftigt[69]) und seine Auffassung ist im Grundsätzlichen stets gleich geblieben; sie zeigt einleuchtend die polare Denkform Schlegels und deren Gültigkeit durch sein ganzes Leben hindurch: einmal lehnt Schlegel unter „System" eine starre, aus dem Verstande abstrahierte, mechanistisch geordnete Form einer Gedankenmasse ab, andererseits fordert er unter demselben Begriff einen inneren, organischen Zusammenhang von einer lebendigen Mitte aus, der die unendliche Fülle als sinnvolle Einheit begreifen läßt. So stellt sich Schlegels „System"-Begriff als ein Versuch dar, die Spannung Einheit-Vielheit, Unendlichkeit-Endlichkeit in einer organischen Denkform zu erfüllen.

Daher ist auch Schlegels eigenes Weltbild nicht in sich logisch-kausal verkettet, aus sich heraus „konstruiert", also kein „System" im üblichen Sinne, sondern es ist aus steter Auseinandersetzung mit

eigenen seelischen Krisen erwachsen, geschichtlich sinnvoll „entwickelt", und daher und so „zusammenhängend". Es ist nicht aus dem Wollen zu systematischem Denken, sondern aus dem Wollen zu sinnerfülltem geistig-seelischem Leben, aus der Not der geistigen Lebensbehauptung entstanden.

Die oft gestellte Frage nach dem logisch-kausalen Gedankenzusammenhang von Schlegels Äußerungen mußte so zu der negativen Antwort führen, Schlegels Gedanken seinen „unsystematisch"; — dagegen ist die Frage nach dem Sinnzusammenhang des Schlegelschen Denkens erst in neuester Zeit gestellt worden, ohne daß bis jetzt eine Antwort darauf den inneren Zusammenhang des Weltbildes des alten Schlegel deutlich dargestellt hätte, — wie er sich besonders aus den Altersvorlesungen ergibt.

b) Philosophie und Leben.

Die Einstellung Schlegels — daß die Philosophie keine „Fachwissenschaft", sondern eine Sinndeutung des Lebens sein soll — ergibt die innige Verbindung von Philosophie und Leben für Schlegel selbst und in seinem eigenen Weltbild.

Auch diese Grundforderung Schlegels: daß Leben und Philosophie sich gegenseitig durchdringen müssen, ist eine sich von der Jugend an[70]) gleichbleibende Grundforderung seines geistigen Lebens; so sieht auch gleich der erste Veröffentlichungsplan seiner Philosophie bezeichnenderweise den Titel „Philosophie des Lebens" vor (s. o. S. 50). Diese Forderung kehrt in den philosophischen Gedanken in allen Abschnitten seines Lebens als Grundthese immer wieder (s. O. XVII, 7—11). Zum abschließenden, grundsätzlichen Ausdruck gekommen ist sie dann in der 1827 erschienenen „Philosophie des Lebens",[71]) zu deren Grundlagen der Gedanke gehört, es sei das „Wissen" — als das Ziel alles Philosophierens — „überhaupt garnichts anderes als eben diese Einheit des Denkens und des Lebens" (284). Die höchste Stufe dieser Einheit — im „Wissen" — kann aber nur erreicht werden durch die immer wieder geforderte „treu durchgeführte Konsequenz der Gesinnung und des Lebens" (das. 285). So ist für ihn Wissen nicht allein Sache der ratio, sondern darüber hinausgehend und durchaus Sache der Gesinnung: Philosophie ist Sache des Charakters.

Diese Stellung zur Philosophie wiederzufinden, ist für Schlegel die Aufgabe seiner Zeit. Wie Philosophie und Leben am „Anfang" und in der „Mitte" der Weltgeschichte (bei der Schöpfung und in Jesus) „völlig Eins gewesen" sind, so müssen sie „auch am Ende wieder beide Eins" sein (das. 283). So ist für Schlegel selbstverständlich, daß das, was theoretisch als richtig empfunden wurde, auch geschichtlich wirklich sein muß. In seinem einheitlichen und doch umfassenden Weltbild müssen Geschichte und Theorie das gleiche ergeben, oder anders: wahres Leben und wahres Wissen können nicht auseinanderfallen.

c) Philosophie und Geschichte.

Diese Einheit von Philosophie und Geschichte, die auf die Einheit Theorie-Empirie, Philosophie und Leben zurückgeht, springt als bezeichnende Denkform Schlegels aus seinen Werken aller Lebensabschnitte — und gerade aus der L-G! — besonders deutlich hervor[72]) und erreicht ihre abschließende, krönende Darstellung in der „Philosophie der Geschichte" von 1828.

In der Philosophie trat Schlegel das Erbe Kants und Fichtes an, in der Geschichte das Erbe Herders; das Neue an Schlegel war, daß er in sich den Streit zwischen Herder und Kant überbrückte und sogar zu großer Fruchtbarkeit erweckte; diese geschichtliche Philosophieauffassung und philosophische Geschichtsauffassung — d. h.: wahre geistesgeschichtliche Einstellung — war Schlegels geistesgeschichtliche Tat, in ihm selbst ein elementares Erlebnis, ein ihn ganz beherrschendes Lebensgefühl: Allheit als Einheit in der Vielheit.

d) Wesen der philosophischen Erkenntnis.

Zeigen diese geistigen Erlebnisformen Schlegels die Konstanz seiner geistigen Grundhaltung durch sein ganzes Leben hindurch, so zeigt seine Auffassung vom Wesen der philosophischen Erkenntnis überhaupt den in der Konversion sich ausdrückenden Wechsel seiner geistigen Grundhaltung. Schlegel hat sich selbst oft und ausführlich — besonders in den Altersvorlesungen — über diese Frage geäußert: es gibt zwei Wege, — entweder geht man von „Gott" oder man geht von der „Natur" (d. i. die Welt der sinnlich erfaßbaren Erscheinungen) aus, — oder anders formuliert: man beantwortet die Frage nach der Wahrheit, nach der „ersten Ursache" — die noch vor allem Philosophieren als innere Entscheidung des Philosophen liegt — entweder auf dem Wege der Offenbarung oder auf dem Wege der Vernunft. Mit Nachdruck weist Schlegel auf die Unvereinbarkeit dieser beiden Wege in dieser ersten, grundsätzlichen Entscheidung vor allem Philosophieren hin.

Schlegels Konversion ist der äußere Ausdruck dafür, daß er sich für den Weg der Offenbarung entschieden hatte; aber nachdrücklich betont er: hat man die Vernunft erst einmal als der geoffenbarten Wahrheit untergeordnet und ihr dienend anerkannt, hat sie natürlich für die Philosophie eine durchgreifende Bedeutung.

In dieser Erkenntnis von der Notwendigkeit der inneren, kompromißlosen Entscheidung des Philosophen liegt der Grund für Schlegels stetes Fordern der „Entschiedenheit der Gesinnung", und schließlich auch die Erklärung seiner Konversion. Den „eigentlichen Grundfehler des Zeitalters" sieht er in dem Versuch, beide Wege zu vereinigen und in dieser Grundfrage ein Kompromiß zu schließen.

Diese Tatsache ergibt zwei beachtenswerte Folgerungen:

1. Von hier aus gesehen erweist sich Schlegels Konversion als Ergebnis seiner inneren Konsequenz und entschiedenen Haltung, seines kom-

promißfeindlichen Denken- und Leben-Wollens. Diese Frage nach der Erfaßbarkeit der letzten Ursache, nach der Wahrheitserkenntnis war ihm nicht nur eine Frage des Denkens sondern auch des Lebens, und so wurde sie die Frage seines eigenen Lebens, der gegenüber er sich im Leben ebenso eindeutig zu entscheiden suchte wie im Denken. — Dabei ist — biographisch gesehen — der Übergang von der Vernunftphilosophie zur Offenbarungsphilosophie keine plötzliche Entscheidung — geschweige denn ein „Zusammenbruch" — gewesen, sondern eine allmähliche Entwicklung in einem unermüdlichen Suchen.[73]) — So war — wie Schlegels Leben überhaupt zutiefst vom Geistigen her bestimmt war — seine Konversion eine Tat des Geistes. — Wenn man von einem „religiösen Erlebnis" Schlegels sprechen wollte, so ist es das kompromißlose Fragen nach dem Sinn des eigenen geistigen Lebens in der Welt, das zähe Sichdurchkämpfen zur Annahme einer offenbarten Wahrheit, das endliche Finden des Sinnes des Daseins im Gedanken des Christentums und damit ein Eingebundensein in einen alles umfassenden organischen Zusammenhang der Welt und des Lebens. Ein Damaskus hat Schlegel nie erlebt.

2. Hier liegt auch der Kernpunkt seiner Spannweite zwischen Entschiedenheit und weitreichender Verstehensfähigkeit. Durch diese eindeutige Entscheidung vor aller Philosophie und Wissenschaft hatte er von vornherein eine so sichere Stellung und einen allesumfassenden Blickpunkt, daß er sich allen Erscheinungen des Lebens und der Welt zuwenden konnte, um ihren Sinn zu verstehen. Diese einmalige Entscheidung seiner eigenen Existenz gab ihm eine Sicherheit im Leben-Können innerhalb aller geistigen Erscheinungen, die ihm vor nichts die Augen schließen ließ, es gab für ihn keine Grenzen des geistigen Lebens, die er fürchten mußte. So lag ihm jede Engstirnigkeit fern, er brauchte sich nicht durch Dogmen Grenzen zu sichern, hinter denen Länder lagen, vor deren Betreten er Furcht hatte: er war in seiner Verstehensbereitschaft fast grenzenlos; weil er in seinem innersten Lebensgefühl — durch das seine ganze Existenz erfassende Christentum — in vollkommener Sicherheit lebte. —

Schlegel vertritt dabei die Ansicht, daß schon rein erkenntniskritisch die Richtigkeit des von ihm gewiesenen und beschrittenen Weges klarzustellen sein müßte. Schon 1805 schreibt er — in der Auseinandersetzung mit Kant — ganz klar: „eine gründliche Kritik der Vernunft dürfte gerade auf das entgegengesetzte Resultat führen wie die kantische; nicht daß die transzendentale Idee ein Schein sei, der aus der Natur der menschlichen Vernunft entspringe; sondern daß sie als über die menschliche Vernunft hinausgehend ihr durch Offenbarung mitgeteilt, von ihr aber sehr bald mißverstanden sei" (s. O. XVIII, 7 f.).

Hat man sich aber für den Weg der Offenbarung entschieden, so muß alles Wissen ein Wiederfinden von Wahrheiten, die durch Gott gegeben sind, sein. So ist „das Wissen selbst und an sich" — wie

Schlegel selbst formuliert — „ein Herausfühlen der latenten Allgegenwart Gottes aus den Gegenständen, wodurch zugleich das innere wahre Wesen derselben ergriffen wird" (Ph. d. W. 242 f. s. Anm. 71).

Für das Wesen der Philosophie ergibt sich daraus, daß sie nicht eine reine Deduktion oder Konstruktion sein kann, sondern eine „göttliche Erfahrungswissenschaft" sein muß. So hat Philosophie nur als Metaphysik einen Sinn.

Für die Methode der Philosophie ergibt sich daraus, daß sie in ihrer Mitteilung nur ein Anregen zum Selbstdenken sein kann, daß sie die anderen Menschen zum eigenen Erlebnis des „Herausfühlens der latenten Allgegenwart Gottes aus den Gegenständen" führen muß. In ihrem Forschen kann sie immer nur ein Suchen sein, nie kann sie etwas Fertiges und Festes darstellen, sondern sie wird stets nur eine wachsende Annäherung an die göttliche Wahrheit sein.

So ist für Schlegel die höchste Stufe der Erkenntnis das direkte „geistige Anschauen der Wahrheit" (Ph. d. W. 243), wie es gottbegnadeten Menschen — wie z. B. den großen Mystikern — gegeben ist.[74])

Diese Auffassung von der Philosophie als einem steten Suchen, einem Streben, einer unendlichen Sehnsucht — Schlegel beruft sich dabei wiederholt auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Philosophie" — ist auch wieder ein Gedanke, der sich durch Schlegels ganzes Leben hindurchzieht.[75])

Gerade diese Auffassung der Philosophie als unaufhörliche Bewegung, als stetes Suchen nach der Wahrheit, und die Auffassung dieses Suchens als unendliche Aufgabe, — die in den Altersvorlesungen entschiedener als je hervorgehoben wird, — zeigt deutlich die Einheit der Grundhaltung Schlegels über die Konversion hinaus durch sein ganzes Leben hindurch. Gerade die nie erfüllbare Sehnsucht nach einem unendlich fernen Ziel ist immer als das Charakteristische der „Frühromantik", die Schlegel angeblich „verraten" haben soll, angegeben worden: sie erweist sich hier ebenso noch als Charakteristikum der Spätzeit. Die Auffassung von der Philosophie als unendlicher Aufgabe, die als eine der geistigen Grundhaltungen des älteren Fr. Schlegel heraustrat, erledigt besonders schlagend die Behauptung vom innerlich träge gewordenen alten Schlegel: daß er sich durch Zuflucht zu festen Dogmen vor geistig-selbständiger Tätigkeit gerettet habe, oder, daß er sich gegenüber dem geistigen Spannungsreichtum seiner Jugend durch die Konversion die Spannungslosigkeit erkauft habe; — sie erweist dagegen die Konstanz der geistigen Grundhaltung Schlegels von der Jugend bis zum Alter, die ihn allerdings zu verschiedenen Ansichten über die Möglichkeit einer Wahrheitserkenntnis und einer wahrhaftigen Lebensführung — aber in folgerichtiger Entwicklung — kommen ließ.

e) Glauben und Wissen.

Auch in dem Bemühen um die Einheit von Glauben und Wissen als dem Grundzug des Schlegelschen Philosophierens zeigt

sich deutlich die Konstanz der Entwicklung Schlegels, wenn diese Frage zu ihrer Mittelpunktsstellung auch erst in der zweiten Lebenshälfte Schlegels kommt: weil die Philosophie „ein Herausfühlen der latenten Allgegenwart Gottes aus den Gegenständen", also eine „göttliche Erfahrungswissenschaft" ist, kann sie niemals Wahrheiten aus sich selbst heraus finden, sondern sie muß sich „an ein Gegebenes anschließen". Aber das heißt nun nicht, „das Gesetz des Glaubens auf die Vernichtung aller Wissenschaft gründen", wie das Jacobi mit seinem „salto mortale" getan hat (s. o.), sondern: gegenseitige Durchdringung von Glauben und Wissen.

Doch die Forderung, Glauben und Wissen nicht als Gegensätze zu betrachten, taucht schon 1800/01 in der Jenaer Vorlesung über Transzendentalphilosophie auf. Das weitere Vortreiben dieses Gedankens ist sicher auf Novalis' Einfluß zurückzuführen. Auch die weitere Entwicklung dieser Einzelfrage in Schlegels geistigem Dasein[76]) erweist deutlich den inneren Zusammenhang der beiden Lebenshälften Schlegels. In seinen letzten Lebensjahren ist ihm dann der Standpunkt, in dem Glauben und Wissen „Eins sind und nicht mehr streiten, sondern innig zusammenhängen und sich gegenseitig nur immer mehr erhöhen, beleben und verstärken", die klare Grundlage seiner Philosophie: „Ich glaube jetzt an denjenigen Punkt gekommen zu sein, wo ich diese in Gott gegründete Einheit des Wissens und Glaubens, nachdem ich sie für mich gewonnen habe, nun auch anderen mitzuteilen und öffentlich für die Welt hinzustellen und zu entwickeln wünschte (Ph. d. L. 227); und Schlegel widmet dieser Frage allein zwei Vorlesungen (9. u. 10.) seiner „Philosophie des Lebens".

Dieser Grundgedanke seines philosophischen „Systems", das sich ja seit der Krise von 1818 besonders klar in Schlegel entwickelt hatte, hat auch verschiedene Einfügungen in die Neuauflage der L-G von 1822 veranlaßt: so die Vorwürfe gegen Jacobi, Kant und ihre Anhänger sowie gegen Lamennais, daß sie „das Gesetz des Glaubens auf die Vernichtung aller Wissenschaft gründen" wollen (II,307,3—28,219,27—220, 22; s. o. S. 33, 42 u. ö.); oder den Vorwurf, daß es die Schuld der Neuzeit gewesen sei, „das Wissen mit dem Glauben auf drei Jahrhunderte hinaus in unauflöslichen Zwiespalt zu versetzen" — wodurch beide verdorben seien (II,83,14—86,12:85), — ebenso den Gedanken, daß „die große Wiedervereinigung... des Wissens und des Glaubens", die „nicht minder wichtig" ist wie die Einigung der christlichen Konfessionen, von Deutschland ausgehen werde (II,310,29—311,7).

Diese Stellung Schlegels zur Frage Glauben-Wissen enthält bei seiner ganz konkreten Glaubensbeziehung zum Katholizismus einen scheinbaren Widerspruch, an dem die meisten Beurteiler des älteren Friedrich Schlegel gescheitert sind. Wie konnte der unbedingte Katholik Schlegel eine unparteiisch-wissenschaftliche Geschichts-Ansicht haben?[77]).

Psychologisch-biographisch gesehen findet dieser scheinbare Widerspruch für Schlegel in dessen eigentümlicher seelisch-geistiger Struktur seine Auflösung, deren Kennzeichen eine außergewöhn-

liche Spannweite ist, die die Gegensätze als lebensvolle Zeugen der „Vielheit" der Welterscheinungen bejaht, sie aber doch in weit überbrückender Synthese als „Einheit" zusammenzufassen vermag.

Erkenntnismäßig-geistesgeschichtlich löst sich dieser scheinbare Widerspruch dadurch auf, daß Schlegel in der göttlichen Offenbarung, — die, in der christlichen Religion ins Bewußtsein gehoben, durch die katholische Kirche verwaltet wird, — die Wahrheit sieht. So ist also die christlich-katholische Wertung nicht eine aus vielen möglichen, keine tendenziöse, parteiische, sondern im Gegenteil die einzig mögliche, weil einzig wahre. Es gibt gar keine andere Wahrheit. So kann für Schlegel die Bindung an diese alles übergreifende göttliche Wahrheit seinen Gesichtskreis nicht einengen, sondern sie verpflichtet ihn, zu unermüdlichem Weiterforschen, zu steter Erweiterung wissenschaftlicher Erkenntnisse und zu von parteiischen Tendenzen unbeeinflußtem Wahrheitssuchen.

So vertieft sich also der scheinbare Widerspruch zwischen Glauben und Wissen bei Schlegel, d. h. in diesem Falle: zwischen Katholizismus und geschichtlichem Wahrheitsforschen — nicht nur zu einem „sowohl ... als auch", einem Nebeneinanderbestehen, sondern zu einer gegenseitigen Bedingtheit.

f) Abfall-Lehre.

Durch die Entscheidung für die „Offenbarungsphilosophie" ist als wesentlicher Grundgedanke die Abfall-Lehre[78]) in das philosophische Weltbild Schlegels eingeschaltet: „es fällt jeder Vernunftphilosophie unmöglich, die Frage von dem Ursprung des Bösen und von der Unvollkommenheit der Welt zu beantworten, ohne entweder das Böse wider allen gesunden Verstand ganz zu leugnen, oder dessen Vorhandensein Gott selbst zuschreiben zu müssen, wogegen sich jegliches Gefühl empört" (L-G 1812; II,240); diese Antwort kann aber nur die Offenbarung geben in ihrer Überlieferung von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt, dem Abfall des Menschen von Gott und der dadurch entstandenen Aufgabe des menschlichen Daseins, in die Vollkommenheit zurückzukehren. So wirft Schlegel Leibniz in einem Zusatz zur L-G von 1822 vor (s. o. S. 30), daß er seine Idee von der „wachsenden Vollkommenheit der Welt" nicht in ihrer „religiösen Tiefe" durch den Gedanken des voraufgegangenen Abfalls und der dadurch bedingten und notwendig gewordenen Rückkehr zur Vollkommenheit erschöpft habe, der dieser Idee erst die „wahre Bedeutung und Erklärung" gäbe (II,241,1—242,21).

Viele kleine Einfügungen in die L-G von 1822 zeigen die erhöhte Bedeutung der Abfall-Lehre als Grundlage des geschichtsphilosophischen Weltbildes Schlegels (II,242,29—243,2 u. ö., s. O. XVIII,16). Besonders in dem großen Zusatz über das Alte Testament (I,152,13—174, 12) führt Schlegel aus, daß dieses „den reinen Aufschluß über den Ursprung des Bösen auf Erden" gibt und „wie der ganze Baum der irdi-

schen Schöpfung zugleich mit dem Abfall des ersten Menschen und Königs derselben mit verderbt und vergiftet ward." —

g) Begriff des „Wortes".

Hatte Schlegel die Abfall-Lehre — wenigstens in den großen Zügen — noch mit Schelling und besonders Baader gemeinsam, so beginnt mit dem Begriff des „Wortes" in seiner eigentümlich psychologischen Auslegung das eigenartige Denken Schlegels, das dann besonders in den Einzelheiten der Bewußtseinstheorie ganz einzigartig dasteht.

Der Begriff des „Wortes" geht aus von dem „logos" der ersten Verse des Johannes-Evangeliums. Das „Wort" ist die Verbindung zwischen Mensch und Gott; die geistige Existenz des Menschen ist ein Teilhaben an dem „Worte" Gottes, an dem göttlichen Geist, sie ist ein einzelner, selbständig gewordener Teil des Geistes Gottes. Daher ist alles Bemühen um Wissen, also alle Philosophie, ein Suchen nach dem lebendigen, göttlichen, ewigen, vollkommenen Wort. So führt Schlegel diesen religiösen Begriff in seine Wissenschaftstheorie ein, und so ist ihm auch die Dichtung wie überhaupt sogar die Sprache allgemein ein Spiegelbild des göttlichen Wortes.[79])

Von diesem Standpunkt aus betrachtet er auch 1822 — als ihm sein „System" innerlich klar geworden war — bewußt die Aufgabenstellung der L-G (in dem neuen Schluß, II,336):[80]) sie hat das göttliche Wort zu deuten, daß „sich in aller Poesie und Erkenntnis mannigfaltig ausbreitet und ans Licht tritt; — so daß „das Wort der Kunst, der Geschichte und der Wissenschaft nur eine weitere Entfaltung, Erklärung, bildliche Umhüllung oder Anwendung ist von dem unvergänglichen Worte der Offenbarung als ihrer ursprünglichen Quelle und der ersten Wurzel, aus welcher alle jene verschiedenen Zweige hervorgehen."

So geht ebenfalls aus dem Begriffe des „Wortes" hervor, daß alle Philosophie und Wissenschaft ein Suchen sein muß und von der göttlichen Offenbarung ausgehen muß, weil sie ein Herausdeuten des ewigen Wortes aus den Erscheinungen ist.

Dieses ewige Wort offenbart sich auf drei verschiedenen Wegen und kann daher auch auf dreierlei Weise im Menschen lebendig werden: so spricht Schlegel auch in einem Zusatz zur L-G von 1822 (I,230,2—235,29:235) von der „dreifachen Geburt des Wortes, der geschichtlichen, ewigen und der innerlichen in der Seele."

1. Die „innere Offenbarung" geschieht in der Seele des Menschen selbst, sie äußert sich in „moralischen" Bewußtsein als direkter Ausfluß des göttlichen Wortes.

2. Die „positive Offenbarung" ist in der Bibel niedergelegt, vornehmlich aber im N.T., das uns in der Darstellung des Lebens Jesus die „geschichtliche Geburt des Wortes", „das menschgewordene Wort in seinem Leben" schildert, — „wie das ewige Wort zur bestimmten Zeit in der Mitte der welthistorischen Ent-

wicklung persönlich geworden und auf Erden erschienen ist" (I,230, 2-235,29:232).

3. Die „ewige Offenbarung" ist das Dasein des ewigen göttlichen Wortes in der Gesamtheit der Erscheinungen der Welt; sie ist im Gegensatz zur „historischen" immer dagewesen: ewig. Sie zu erfassen, ist die Aufgabe der Philosophie und der Wissenschaften; sie ist daher im Wesentlichen Gegenstand der L-G.

Alle drei Offenbarungswege des göttlichen Wortes spielen in Schlegels philosophischen Weltbild eine besondere Rolle und werden in den folgenden drei Abschnitten behandelt. So ergibt sich für die weitere Untersuchung folgende Dreiteilung im Sinne der dreifachen Offenbarung:

1. Die Theorie des Bewußtseins — als Sitz der inneren Offenbarung und gleichzeitig als Grundlage aller Erkenntnis.

2. Die positive Offenbarung; dieser Abschnitt wird die beiden großen Zusätze über das Alte und Neue Testament behandeln.

3. Die ewige Offenbarung, — die die Künste und Wissenschaften zum Gegenstande hat und sie im „metaphysischen Sinne" verstehen muß.

Je mehr sich die Untersuchung so den Einzelheiten des Schlegelschen „Systems" nähert, um so deutlicher tritt hervor, daß diese Einzelheiten einen wesentlichen Teil der Zusätze zur L-G von 1822 veranlaßt haben, daß also diese ins Einzelne gehende Ausgestaltung des Schlegelschen „Systems" in die Zwischenzeit — im Wesentlichen in die Zeit der endgültigen Hinwendung zur Philosophie seit 1818 — fällt.

B) Die Bewußtseinstheorie.

a) Die religiöse Grundlage.

Es konnte schon im 1. Teil darauf hingewiesen werden, daß der Begriff der „Seele" seit 1818 im Mittelpunkt des Schlegelschen Systems steht, denn: „der Mensch wird eben darum Gott ähnlich geachtet..., weil er mit einer Seele begabt ist, aus deren Tiefe und in deren Spiegel der Geist sich zum befruchtenden Worte des Lebens gestaltet" (L-G 1822, I,10,1—6, so auch I,82,23—83,23). Die Seele ist das empfangende und vermittelnde Organ der Offenbarung, sie ist das Bindeglied zwischen Gott und Mensch, das eigentlich religiöse Organ. Die immer wachsende Anerkennung und Bedeutung dieses „Geheimnisses der Seele und ihrer Vereinigung mit Gott" (I,152,13—174,12:168 f.) in Schlegels späterem Weltbild läßt ihn — ohne seinen Willen und gegen sein Bewußtsein — immer mehr von den offiziellen Lehren der Kirche abrücken (besonders in Hinsicht auf deren strenger werdende dogmatische Abgrenzung, die im Jahrzehnt von Schlegels Tode einsetzte!), und läßt ihn zu einer religiös-philosophischen Grundhaltung kommen, die den Tendenzen der deutschen Mystik sehr nahe kommt.

So ist für Schlegel die „höchste Auslegung" der Bibel die „nach dem verborgenen mystischen Sinn", der auf dem „geheimnisvollen Ver-

ständnis der mit Gott vereinigten Seele" beruht (A.T.: I,152,13—174,12: 168 f., N.T.: 230,2—235,30:235). Schlegel sucht also nicht eine theoretisch-dogmatische Konstruktion einer Offenbarungslehre, sondern er sucht die Offenbarung auf, wo sie in die Wirklichkeit tritt, und das ist für ihn in der Seele; von da aus ergibt sich der Versuch, tiefer in die psychologischen Zusammenhänge des Lebens einzudringen. Auch dieses Suchen geht also wieder auf das Streben nach Einheit von Philosophie und Leben zurück.

So weist Schlegel in verschiedenen Zusätzen auf die entscheidende Wichtigkeit dieser „psychischen Erkenntnis" hin als der direkten Erkenntnis der in der Bibel, in der Natur, in der Dichtung geoffenbarten Wahrheit (I,152,13—174,12:169; 202,19—210,29:206; II,80,5—23; 127,21—128,28; 251,4—252,2). Das ist der Weg, der „inneren Offenbarung", die Schlegel als die höchste Form und die innigste Verbindung mit Gott sieht, — wenn er auch stets ohne den geringsten Zweifel in gutem Glauben an der katholischen Kirche festhält.

Allerdings erscheint es Schlegel nicht ohne weiteres möglich, in diese „geheime Werkstätte der Seele einzudringen", da wir ja „nur um die Hälfte unseres Bewußtseins wissen, während die andere unsichtbare Seite desselben unserem Auge verdeckt ist" (II,239,3—18). Über die aus dieser Erkenntnis entspringenden Möglichkeiten macht er stets nur vorsichtige Andeutungen, hinter denen aber ein starkes Erleben stand: die intensive Beschäftigung mit der „Para-Psychologie", den übersinnlichen Erscheinungen; seine theoretischen Anschauungen darüber hat er aber nie öffentlich darzulegen gewagt.[81])

b) Die Bewußtseinstheorie in psychologischer Hinsicht.

Die Begriffe „Bewußtsein", „Seele", „Geist" sind bei Schlegel nicht scharf abgegrenzt und werden in verschiedener Auffassung gebraucht; oft, — wie es auch in der Darstellung des vorhergehenden Abschnittes geschehen ist und wie es bei Schlegel bei religiösem Blickpunkt meistens geschieht, — wird die „Seele" als der zentrale und übergeordnete Begriff erfaßt, — oft erscheint aber auch — vor allem bei psychologischem Blickpunkt — das „Bewußtsein" als das Übergeordnete, dem „Seele" und „Geist" als die „zwei Prinzipien alles Daseins" (I,202,19—210,29:206) eingeordnet sind.

Die Zusätze zur 2. Auflage der L-G von 1822 zeigen deutlich, daß sich die Einzelzüge der Bewußtseinstheorie in der Zwischenzeit herausgebildet haben und nun in das bestehende Geschichtsbild eingefügt werden. Aber sie erscheinen nie im Zusammenhang, sondern immer nur in vereinzelten Gedanken und an einzelnen Stellen, angewandt an den Erscheinungen, so daß ihr Zusammenhang erst richtig klar wird durch die Kenntnis anderer Schriften Schlegels, die näher darauf eingehen, wie die Altersvorlesungen und besonders der — unvollendete — Aufsatz „Von der Seele" aus der „Concordia" von 1820, der die Einzelheiten der Bewußtseinstheorie zum ersten Mal darstellt:

Das Bewußtsein besteht aus vier „Elementarkräften": Phantasie und Vernunft — als den nach innen gerichteten Kräften des Bewußtseins — und Wille und Verstand[82]) — als den nach außen gerichteten Kräften. Für Schlegel ist „der ganze Umkreis der menschlichen Kräfte durch Phantasie und Vernunft, Charakter (= Wille) und Verstand" zu erfassen (I,95,**24**—96,**29**). Diese vier Begriffe waren nicht willkürlich ausgesucht, sondern Schlegel hatte sie dadurch gefunden, daß er die am weitesten entgegengesetzten Kräfte des geistig-seelischen Lebens zu erfassen versuchte, die dabei jedem „als von selbst klar" einleuchteten: Dadurch ist „der ganze Umkreis der menschlichen Kräfte" erfaßt und alle anderen Kräfte der Seele sind Folgen von ihnen oder aus ihnen zusammengesetzt. Diese vier Elementarkräfte bezeichnen so völlig und grundlegend das Wesen des menschlichen Bewußtseins, daß sie überall, wo das menschliche Bewußtsein am Werke ist, zum Vorschein kommen.

So findet Schlegel sie 1822 in den verschiedensten geschichtlichen Erscheinungen, die er in der L-G betrachtet hatte, wieder: In der Sprache unterscheidet er 1822 vier „sich deutlich unterscheidende Hauptorgane, ... welche den vier Elementarkräften des menschlichen Bewußtseins entsprechen": die Wurzeln dem Verstand, die grammatischen Formen der Vernunft, die „Bilder und Tropen" der Phantasie, der Rhythmus dem Willen (I,152,**13**—174,**12**:167). Ebenso unterscheidet Schlegel vier Formen des symbolischen Ausdrucks in der Bibel, die den vier Elementarkräften entsprechen (das. 167). — In der griechischen Geistesbildung — als einem in sich geschlossenen und vollendeten Kreis der Geistesgeschichte — waren auch „alle Elemente und Elementarkräfte des höher gebildeten Menschengeistes" verkörpert: in Homer „die ganze Fülle der dichterischen Einbildungskraft", — Aristoteles zeigt den Gipfel und Umkreis der „natürlichen Vernunft" des Altertums, die großen dramatischen Dichter verkörpern die „wollende Kraft", „im Plato erblicken wir dagegen den gereinigten Verstand auf der geistigsten Höhe der alten Bildung" (I,95,**24**—96,**29**). So ist für Schlegel überhaupt die ganze Weltgeschichte vom Geistigen her gesehen — der „Zyklus der intellektuellen Entwicklung" — eine Aufeinanderfolge von vier Zeitaltern, wobei in jedem Zeitalter eine der vier Elementarkräfte „an die Reihe der Herrschaft kommen mußte": das Zeitalter der Urwelt ist das Zeitalter der „titanischen Willenskraft" (I,40,**13**—41,**23**); „der Charakter... des zweiten Weltalters (Griechentum) beruht im Ganzen" auf der „künstlerischen Klarheit des hellsten Verstandes„ (I,44,**18**—45,**7**); im „dritten Weltalter", der „Übergangsperiode von der alten in die neue Welt" (Mittelalter), ist „das vorherrschende Element die Phantasie gewesen" (II,83,**14**—86,**13**); — „das vierte Weltalter, welches mit dem Anbeginn des 16. Jahrhunderts in den entscheidenden Wendepunkt der damaligen Zeit eintrat", bezeichnet Schlegel (II,83,**14**—86,**13**) „als die Periode der vorherrschenden Vernunft". — Auch die zeitgenössische deutsche Philosophie hat in ihren verschiedenen Vertretern je eine der vier Elementarkräfte einseitig mißbraucht: Kant den kritischen Verstand, Jacobi den Willen, Fichte die Vernunft und die Naturphilosophie die Einbildungskraft

(II,307,3—308,3; 308,17—27). Ebenso scheint Schlegel die Geisteskultur der modernen Nationen auf den vier Elementarkräften zu beruhen, — „je nachdem ob Kunstsinn und Phantasie wie bei den Italienern, Vernunft und Rhetorik wie bei den Franzosen, der kritische Verstand und historische Darstellung wie bei den Engländern oder ein mächtiges Nationalgefühl („Wille") und lebendige Poesie wie bei den Spaniern den vorherrschenden Mittelpunkt des Ganzen bilden" (II,338).

In dem Zusatz I,83,14—86,13 geht Schlegel auf die methodische Anwendung der Bewußtseinstheorie ein: Man müsse sich hüten, aus diesen Angaben falsche Folgerungen abzuleiten, — es ist unter einer solchen Angabe „immer nur ein Übergewicht des vorherrschenden Elements zu verstehen", — während die anderen Kräfte zu gleicher Zeit sehr wohl auch zum Vorschein kommen könnten. Schlegel denkt also in Tendenzen, nicht in kausal-mechanistischen Begründungen. Tendenzen sind lebendige Kräfte, die sich in Auseinandersetzung mit anderen Kräften durchsetzen, so daß man immer nur über ihre Richtung aussagen kann, nicht aber ihre Ergebnisse als notwendig berechnen kann. Nur so bleibt der Mensch „als ein freies Wesen" in einer Verantwortung für sein Handeln: Geschichte ist nicht freiheitsraubende Vorherbestimmung, sondern verantwortungsfordernde Aufgabe innerhalb eines vorherbestimmten Rahmens. So kann der Mensch seine vorherbestimmte Aufgabe gut oder schlecht lösen, — wie der Mensch in der Neuzeit z.B. einen schlechten Gebrauch von der Vernunft gemacht habe, während die für diese Zeit gegebene Vorherrschaft der Vernunft auch im göttlichen Geiste hätte durchgeführt werden können.[83])

Die enge Verbindung von Bewußtseinstheorie und Geschichte wird aber erst richtig deutlich an dem Einbau der Bewußtseinstheorie in Schlegels geschichtsphilosophisches Bild vom Abfall und der Aufgabe der wiederherzustellenden göttlichen Ordnung. Das menschliche Bewußtsein sei in seine Einzelkräfte zersplittert, — das sei die unmittelbarste Gewißheit, die es überhaupt für die Erkenntnis gäbe; von hier aus müsse jede Philosophie ausgehen, und der Hauptmangel der gewöhnlichen Philosophie und der Grund, weshalb sie zu keinem Ziel komme, sei, daß sie diese elementare Tatsache übersähe und daher von vornherein einen falschen Ausgangspunkt nähme. Darum ist die Aufgabe der Philosophie die Wiederherstellung des „göttlichen Ebenbildes" im Menschen durch Wiederherstellung des ursprünglichen, nicht zersplitterten Bewußtseins, wie es vor dem Abfall gewesen sei.

Wie seit dem Abfall das einheitliche Bewußtsein in seine verschiedenen Kräfte auseinandergerissen und zersplittert ist, so wiederholt sich dieser Abfall immer wieder, wo eine der vier Elementarkräfte isoliert und „in einem Geiste des Zwiespalts und der Trennung angewendet" wird, wie es im modernen Zeitalter mit der Kraft der Vernunft geschehen ist, oder wie auch die moderne Philosophie je eine Kraft des „nach allen vier Seiten ... zersplitterten Bewußtseins" eindeutig zum Prinzip macht (s. o.).

So erscheint es als Aufgabe des einzelnen Menschen, die vier Elementarkräfte in sich wieder zur Harmonie zu bringen, als Aufgabe der christlichen Philosophie, die Einheit der — nach den vier Elementarkräften zersplitterten — zeitgenössischen Philosophie herzustellen. Das Heraufführen dieser Einheit ist der Weg, der aus dem Sündenfall des menschlichen Geistes wieder zur göttlichen — durch das Christentum gewiesenen — Harmonie zurückführt. Und wenn Europa in seinen führenden Nationen nach allen vier Seiten der Elementarkräfte auseinanderstrebt, so erscheint es als die Rolle Deutschlands, diese Zersplitterung zur Einheit zu führen: „der deutsche Geist aber strebt tiefer in die verborgenen Prinzipien des inneren Lebens, wo jene Elementarkräfte nicht mehr getrennt erscheinen, sondern aus der gemeinsamen Wurzel die vollständigste Kraft des lebendigen Bewußtseins im Denken und Bilden hervorgeht" (II,338).

Gerade an dieser Durchdringung von philosophisch-psychologischer und geschichtlicher Sicht zeigt sich besonders deutlich die Mittelpunktsstellung der Bewußtseinstheorie. Auf der Suche nach innigster Verbindung von Religion, Philosophie, Leben und Geschichte mußte Schlegel zu dem Kreuzungs- und Vereinigungspunkt aller dieser Gebiete kommen: zur menschlichen Seele oder zum menschlichen Bewußtsein. Ausdrücklich betont Schlegel: eine Philosophie — ob sie sich darüber klar ist oder nicht — „schließt immer eine Theorie des Bewußtseins in sich und trägt den Stempel einer solchen in ihrem ganzen Wesen und Charakter an sich" (s. O. XIX, 1). So müssen sich die Gesetze des menschlichen Bewußtseins in allen Erscheinungen, in die der Mensch verflochten ist, als bestimmende Kräfte nachweisen lassen.

Wenn man nach Keimen für diese Bewußtseinstheorie sucht, so stellt man fest, daß Schlegels Denken im Grunde immer um psychologische Probleme gekreist hat, und er eigentlich stets um die Begründung des Bewußtseins und die Erforschung seiner Struktur gerungen hat, — nur daß sich das stets in ganz wechselnden Formen abgespielt hat.[84]) Dieses Ringen erklärt sich aus dem Bestreben, das eigene seelische Leben von einer philosophischen Haltung her zu gestalten. Dieses Denkbild von der Zerrissenheit des menschlichen Bewußtseins und der Aufgabe der Zurückführung in eine Harmonie hat seinen Ansatz in dem Erlebnis der eigenen inneren Zerrissenheit — das schmerzlichste Entwicklungserlebnis Friedrich Schlegels von Jugend an! — und dem daraus entspringenden Suchen nach „Einheit", ohne die in der Zerrissenheit bejaht erlebte „Vielheit" zu zerstören. Der ungeheuren Flut der auseinanderstrebenden Bildungs-Erlebnisse, — der die Frühromantiker als die letzten Bildungs-Universalisten sich gegenübersahen (und ihre entscheidenden Erlebnisse waren eben B i l d u n g s - Erlebnisse), — hatte auch Friedrich Schlegel kein aus der Tiefe der Persönlichkeit hervorbrechendes Weltgefühl entgegenzusetzen, — zumal er aus einer intellektuell hochgezüchteten Großstadtfamilie stammte, was diesen Umstand noch verstärkt haben mag. Und keiner seiner Genossen war dieser Flut des Bildungs-Erbes so ausgesetzt wie er mit seinem außergewöhnlichen geschichtlichen Einfühlungsvermögen und seiner

Verstehensfähigkeit. — Hier ist das Grunderlebnis, das sein Denkbild formte, das die Entwicklung seiner Philosophie bestimmte, und auch das Grunderlebnis, das ihn zur katholischen Kirche führte als der vermeinten, alles geistige und seelische Leben in sich greifenden Einheit.

C. Die positive Offenbarung.

Die stärkere Durchdringung von Geistesgeschichte, Philosophie und Religion seit 1818 macht sich innerhalb der Veränderungen der Neuauflage der L-G von 1822 besonders augenfällig bemerkbar durch die beiden großen Zusätze über das Alte und das Neue Testament (I,152, 13—174,12 u. 230,9—235,30),[85]) in denen Schlegel das Wort Gottes bewußt in den Bereich seiner Geistesgeschichte einbezieht. Schlegel führt also nicht vom religiösen Erlebnis an die Bibel heran, sondern von einem geistesgeschichtlichen Standpunkt: da alles geistige Leben in seiner Äußerung nur Ausfluß des Wortes Gottes ist, so gehört eine Darstellung des unmittelbaren Gotteswortes erst recht in die Geschichte des menschlichen Geistes, — „denn was wäre das für eine Literatur, für eine Erklärung und Geschichte des Wortes und seiner Entfaltung in menschlicher Erkenntnis und Darstellung, von welcher nur das göttliche ausgeschlossen sein sollte?“ (153). Darüber hinaus ist der Einfluß der Bibel „nicht bloß in der Moral und Philosophie, sondern auch in der Kunst und Poesie unberechenbar groß gewesen“, so daß ihre Darstellung in einer „Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes in Kunst und Wissenschaft“ schon aus diesem Grunde nicht fehlen darf (A.T.: 152; N.T.: 230 f.).

Der Erklärungsversuch geht davon aus, daß Schlegel die Bibel „nach ihrer inneren Struktur und dem organischen Zusammenhange der einzelnen Glieder und Teile derselben“ aufzuzeigen versucht. Schon die gleiche innere Struktur beweise die Zusammengehörigkeit und Einheit von Altem und Neuem Testament; beide bestehen aus 7 Hauptteilen, die in Gruppen von 4 und 3 „Gliedern“ zusammengehören: im A.T. richten sich 4 Bücher auf die Geschichte des Wortes Gottes und seines auserwählten Volkes (Genesis, Gesetz, die historischen Bücher und die Propheten), die anderen 3 (Hiob, Salomo, die Psalmen) auf „das Wort des Lebens selbst“; so bilden diese 7 Glieder „ein vielfach verknüpftes Ganzes, indem sie den wesentlichen Stamm der Stiftung, Geschichte und der Weissagung des auserwählten Volkes mit jener dreifachen Kraft des göttlichen Geistes lebendig umranken“ (160). Im N.T. wird in den 4 Evangelien „das menschgewordene Wort in seinem Leben“ in „einen vierfachen Abdruck“ geschildert; die übrigen 3 Bücher gehen „in dreifacher Einteilung auf die christliche Gemeinde und göttliche Kirche“ (Apostelgeschichte, Episteln, Apokalypse) in geschichtlicher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (231 f.).

Diese Zahlenkombinationen sind für Schlegel nicht bloß eine Spielerei, — sondern sie haben für ihn einen bedeutungsvollen Sinn, sie verkörpern ihm die tiefsten Prinzipien des Lebens; so erscheint ihm

auch die 7-fache Gliederung der Bibel durchaus nicht als Zufall, ebenso nicht die Zusammensetzung der heiligen Zahl 7 aus 3 und 4. Die „3" ist — schon durch die Form der göttlichen Dreieinigkeit und überhaupt als Bild der zwei Gegensätze übergreifenden Synthese — „die allgemeine Form des Daseins, welche die erste Ursache allen ihren Wirkungen mitgeteilt hat" (1812; I,213); die „4" ist die Schlegel besonders eigentümliche Zahlen-Denkform, wie sie sich aus dem Denkbild der Polarität ergibt. Schon im vorhergehenden Abschnitt wurde gezeigt, wie diese Form in der Bewußtseinstheorie — die den Mittelpunkt des philosophischen Weltbildes Schlegels bildet — sich darstellt in der Form einer Zweipoligkeit, deren einzelne Pole selbst sich wieder in die zwei Gegensatzpaare der vier Elementarkräfte teilen. So bildet „für jede Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit diese Vierzahl nach allen Weltgegenden und Dimensionen die wesentliche Form" (232). Auch in dem Zusatz über das A.T. spricht er ausdrücklich von der „für die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit stets geweihten... heiligen Vierzahl" (157).

Diese in der Drei- bezw. Vierfachheit sich enthüllende Offenbarungsform des göttlichen Wortes wird in der Bibel wiederholt festgestellt (z. B. 157, 161, 232, 234).

Diese sinnvollen Zahlenzusammenhänge sind für Schlegel ein Abbild der göttlichen Harmonie; so ist ihm bedeutungsvoll, daß die ganze Bibel „wunderbarer Weise aus zwei und siebenzig einzelnen Büchern, fünfmal neun des Alten, dreimal neun des Neuen Bundes, als enbensovielen Lebensgliedern und Geistesorganen zusammengesetzt" ist (231).

Diese Suche nach hinter den Dingen liegenden Zahlenverhältnissen bezeichnet ebenfalls Schlegels Streben nach Einheit und Harmonie in der Vielheit der Erscheinungen. Die „Philosophie der Zahlen" beschäftigt Schlegel — besonders wohl seit Novalis' Einfluß — von früh an und nimmt in der Spätzeit, wo er sie überall den Welterscheinungen zu Grunde legt und auch sein eigenes Leben danach einrichtet — eine überragende Stellung ein.[86]) —

Die Zusammengehörigkeit und Einheit der beiden Testamente geht aber besonders aus dem Zusammenhang des ersten und letzten Buches der Bibel hervor: der Genesis und der Apokalypse, die den „eigentlichen Schlüssel des tieferen Sinnes enthalten". Die Genesis gibt — durch das göttliche Wort selbst — in dem Bericht vom Abfall die Aufklärung darüber, warum die Welt als Gottes Werk doch unvollkommen ist; die Apokalypse zeigt, wie sie wieder vollkommen werden wird. Die Einsicht in diesen Zusammenhang gibt erst den Schlüssel zu „einem wissenschaftlichen Verständnis der Offenbarung" (233). So findet Schlegel in der biblischen Offenbarung die Grundlagen seiner Geschichtsphilosophie; hier ist für Schlegel der Angelpunkt der Synthese von Glauben und Wissen, Religion und Philosophie. —

Das geistesgeschichtliche Verständnis der Bibel versucht Schlegel auch dadurch noch weiter zu vertiefen, daß er aufzeigt, inwiefern die Ausdrucks- und Sprachformen der Bibel gerade für eine Darstellung des göttlichen Wortes selbst besonders zutreffend

seien: „die eigentümlichen Kunst- und Sprachformen, welche die Bibel... zu ihrem Gebrauch aufnehmen konnte", werden durch ihr Wesen „als Denkmal und Inbegriff des göttlichen Wortes" bestimmt (164). So findet Schlegel vier der Heiligen Schrift eigentümliche Ausdrucksformen: den „Spruch" als die älteste gehobene Ausdrucksform der noch gottnahen Urzeit (163), den „Parallelismus", der die „Gedankenfluten einer Gott suchenden Seele „besonders treffend ausdrückt" (164), die „Vision" als Offenbarungsform des „inneren Wesens des Göttlichen" (166) und die „Allegorie". Die Allegorie selbst gliedert sich — nach den vier Elementarkräften wieder in vier Formen; diese sind „nicht bloß Bilder, sondern zugleich Wahrheit, mithin erklärend und bedeutend und nicht bloß spielend" (167 f).

Am Hebräischen als der Sprache des Alten Testaments versucht Schlegel auch aufzuzeigen, daß es von allen alten Sprachen am meisten gerade die Elemente aufweist, die der Offenbarung des Wortes Gottes besonders gemäß sind: während in den anderen alten Sprachen „die Fülle der Charakteristik" — durch besonderes Hervortreten der Konsonanten — oder der „musikalische Bestandteil des Seelenausdrucks" — durch Hervortreten der Vokale — überwiegt, hat das Hebräische durch seine „aspirablen Buchstaben", die den „Anhauch des höheren Geistes" verkörpern, den „durchgehends begeisternden Ton" einer „prophetischen Sprache" (169 f.); sogar in den grammatischen Formen des Hebräischen scheint Schlegel die Eigentümlichkeit, „die Anknüpfung durch den Artikel oder das Verbindungswort in den Präfixen, die persönliche Beziehung aber in den Suffixen mit dem Hauptworte zu verschmelzen, noch mit dem aspirablen Prinzip" zusammenzuhängen (171). Auch die Betrachtung der „Hauptorgane" der Sprachen (s. o. S. 60 ergibt dasselbe: im Hebräischen herrschen die „Bilder und Tropen" vor, „und da alles Anschauen der göttlichen Dinge ein bildliches ist, und das Denken selbst in diesem erhöhten Zustande der Erleuchtung und himmlischer Gesichte ebenfalls nur bildlich vor sich geht; so ist die hebräische Sprache recht eigentlich die Sprache der Offenbarung" (172).

So hat Schlegel in dieser Darstellung der Bibel in den beiden großen Zusätzen von 1822 den Versuch gemacht, das unmittelbare Wort Gottes in der Bibel geistesgeschichtlich zu erfassen, — hier also: die Religion mit der Wissenschaft zu durchdringen, indem er die Einteilung, die Formen, die Sprache der Bibel als geistesgeschichtlich sinnvoll darzustellen versuchte. Hier ist die Synthese Glauben-Wissen, Religion-Wissenschaft einmal von der anderen Seite, der Religion her, versucht worden.

Diese Synthese konnte sich nur auf den Boden des Schlegel eigentümlichen mystischen Einheitserlebnisses von Gott und Welt, Glauben und Wissen vollziehen, einem Boden, der — kritisch von der Gegenwart aus betrachtet — weder der heutigen Dogmatik der Kirche (vgl. o. S. 58 u. 59), noch dem heutigen Exaktheitsanspruch der Wissenschaft genügen kann. Schlegel selbst glaubte aber — durch keine Zweifel erschüttert — an die gleichzeitige Erfüllungsmöglichkeit beider Ansprüche.

Dieses seit 1812 verstärkte Eintreten für das Christentum und die katholische Kirche bei vermehrtem Bemühen um erweitertes geistesgeschichtliches Verständnis zeigen daneben auch viele kleine Änderungen (s. O. XX, 12 f.); besonders deutlich tritt das Bestreben, geistesgeschichtliche Erkenntnis und religiöse Lehre zu vereinen, in der Ansicht hervor, daß bei Sophokles, Plato und in der Sage von der Götterdämmerung schon Vorahnungen des Christentums zutage träten (I,44, 18—45,7; 95,24—96,26; 256, 7—18; s. o. S. 19 f. u. 24), und daß selbst der Einbalsamierung der ägyptischen Leichen eine „Ahnung... von der Auferstehung des Leibes, wie sie das Christentum lehrt" (I,180,21—29), zu Grunde gelegen habe.

Aber Schlegel ist sich über die Kluft, die zwischen diesen Vorahnungen und dem echten Christentum liegt, klar und betont sie ausdrücklich: sie kennen nicht das „Positive" des durch Gott unmittelbar geoffenbarten Wortes. Auch in der Mystik läßt sich durch „das göttlich Positive des geoffenbarten Wortes" allein „die falsche Eingebung von der echten Offenbarung unterscheiden (I,136,7—10); auch die moderne Philosophie kann zu keinem Ergebnis kommen, weil sie „nie zu dem göttlich Positiven des Christentums durchdringt" (II,237,10—238,10; 307,3—27). So fordert Schlegel kompromißlos als Grundlage der Philosophie und Wissenschaft die Anerkennung der Offenbarung, die in der Bibel niedergelegt ist, — genau so, wie er unermüdlich darum ringt, zu einem „wissenschaftlichen Verständnis" der Offenbarung zu kommen.

So ergibt sich Schlegels eigentümlich mystische Haltung, die der dogmatischen Haltung der Kirche natürlich widersprechen muß. — Sie geht besonders deutlich aus seiner „Idee von der tieferen und vollständigen Auslegung" der Bibel „nach dem dreifachen Sinn" hervor (168 f.): die erste Auslegungsart geht auf den „schlicht-historischen, oder moralischen und einfachen dogmatischen Inhalt" im wörtlichen Verständnis; die zweite geht auf den „tieferen symbolischen Sinn", da alles in der Bibel „außer dem historischen noch einen anderen, tieferen, sinnbildlichen Sinn" hat; „die dritte und höchste Auslegung aber ist die nach dem verborgenen mystischen Sinn, welcher ... auf dem Geheimnis der Seele und ihrer Vereinigung mit Gott beruht" (ebenso 235), also auf einem völlig unmittelbaren Verständnis mit Gott!

Schlegel hat sich in dieser mystischen Haltung selbst aber nie im Gegensatz zur katholischen Kirche gefühlt; — im Gegenteil: er hat mit zunehmendem Alter das Festhalten an der katholischen Kirche mehr als je betont.[87]) So spricht er ausdrücklich von der „Idee der katholischen Kirche und aller von ihr auch über das Gebiet der Kirche, Staatskunst und der weltlichen Wissenschaft ausstrahlenden Erleuchtung" (II,173,11—14); das Erreichen letzter Wahrheiten auch in der Wissenschaft ist nur in einer christlich-k a t h o l i s c h e n Einstellung möglich: man muß erst den „katholischen Mittelpunkt" gefunden haben, der allein „zur vollen Klarheit hindurchführt" (II,301,16—26).

Es wäre aber falsch, wollte man aus Schlegels unerschüttertem Festhalten an der katholischen Kirche geistige Unselbständigkeit heraus-

lesen; er nahm die Kirche nicht einfach kritiklos hin, wie sie war, sondern wußte sehr wohl um ihre Schwächen (s. O. XX, 6—8), tiefer als seine Zeitgenossen; aber er glaubte an die lebendige Kirche, die einer großen Zukunft — in der Vereinigung mit der Wissenschaft — entgegenwächst und alle Schlacken abstoßen wird: diese Zukunft sollte das bringen, worum sein ganzes Denken der letzten beiden Lebensjahrzehnte kreiste: die Vereinigung von Wissen und Glauben, Philosophie und Religion.

In dieser Zukunftsaussicht hatte sich Schlegel durchaus getäuscht: Einerseits löste sich im weiteren Verlaufe des 19. Jhs. die Philosophie immer mehr von der Religion und isolierte und spezialisierte sich — wie alle Wissenschaften — zunehmend; andererseits sonderte sich auch die katholische Theologie im Zuge der Gesamtentwicklung des Katholizismus des 19. Jhs. immer mehr vom modernen philosophischen Denken ab und entwickelte sich zu einer wesentlich strenger geschlossenen dogmatischen Haltung.

D. Die ewige Offenbarung.

Drückt sich das göttliche Wort in der „inneren Offenbarung" unmittelbar in der Seele aus, in der „positiven Offenbarung" unmittelbar in der Bibel, so in der „ewigen Offenbarung" mittelbar in den Erscheinungen der Welt. Die geistige Auseinandersetzung mit diesen Erscheinungen ist eben die „Wissenschaft". So wird das göttliche Wort in seiner ewigen Offenbarung in den Wissenschaften erfaßt, die also ohne die Idee des göttlichen Wortes zu nichts führen.

So kann Schlegel in dem neuen Schluß der L-G als die Aufgabe des Zeitalters, besonders aber des deutschen Geistes bezeichnen „die vollständige Anerkenntnis und durch alle Weltalter durchgeführte Auffassung und eben dadurch zu Stande gebrachte Erneuerung und lebendige Wiedergeburt des in der zeitlichen Wissenschaft und Kunst sich abspiegelnden und ausstrahlenden ewigen Worts"; denn „die Welthistorie und Mythologie, das Reich der Sprachen und die Naturwissenschaft, Poesie und Kunst bilden nur die einzelnen Strahlen für dieses eine Licht der höchsten Erkenntnis" (II,339, ebenso 336).

Das heißt für Schlegel aber nicht Vermengung von Religion und Wissenschaft, sondern die Wissenschaft muß ihren Weg nach ihren eigenen Gesetzen exakt und gründlich gehen, während sie gleichsam nur ihr Licht aus der Religion — der Anerkennung des göttlichen Wortes — erhält. Auf keinen Fall darf die Religion wissenschaftsfeindlich oder die Wissenschaft religionsfeindlich sein. So rühmt Schlegel 1822 an St. Martin (II,224,1—225,14), daß er nirgends „die wahre Wissenschaft der Religion feindlich entgegengestellt" habe; ebenso wendet er sich oft gegen das „wissenschaftliche Phantasieren", wie es besonders zur Zeit Schlegels in der Mythologie und in der Naturwissenschaft üblich war; ihre feste Richtung müßte die Wissenschaft durch den christlichen Gedanken, ihre Methode aber durch gründliche Wissenschaftlichkeit erhalten.

So sieht Schlegel eine „neue Epoche des geistigen Lebens" herankommen, „in allgemeiner Anerkenntnis des Göttlichen und der gereinigten Wissenschaft" (II,94,6—11), „wo die wahre Wissenschaft, während die falsche größtenteils von selbst in ihre eigene Nichtigkeit zerfällt, sich dauernd mit ihr aussöhnen und zu ihrer größeren Verherrlichung dienen soll" (II,219,27—220,22).

a) Die Philosophie.

Die Philosophie ist das mittelbare Erkennen des ewigen Wortes durch den Geist, also nicht unmittelbar wie bei der inneren Offenbarung durch die Seele oder der positiven Offenbarung durch die Bibel. Da aber das göttliche Wort unverändert ein und dasselbe ewig ist, kann die wahre Philosophie auch immer nur dieselbe sein; diese Philosophie ist Schlegels „christlicher Spiritualismus". So ist „jenes uralte System des Spiritualismus, welches in unserer Zeit, weil ihr das Ewige fremd geworden war, wieder als ein neues erscheint" (II,223,9—14), auch „unstreitig die erste Philosophie der Urwelt gewesen" (I,202,19—210,29:206), und diese Philosophie taucht immer wieder als die einzige, wahre Philosophie auf.

Der Ausdruck „Spiritualismus" drückt den Gegensatz zum „Materialismus" aus; er taucht erst 1816 zum ersten Male bei Schlegel auf und tritt allmählich an die Stelle des Ausdruckes „Idealismus": Schlegel wollte damit ausdrücklich von dem „Vernunft-Idealismus" Fichtes abrücken, der allein aus der Vernunft erkennen will und nicht durch Offenbarung.[88])

Aus der immer entschiedener durchdachten Einstellung, daß die Philosophie kein Ableiten und Selbstfinden, sondern ein Suchen und Erleuchtetwerden ist, ergibt sich naturgemäß die Forderung Schlegels nach einer „lebendigen" Philosophie und die wachsende Hochwertung der Mystik, die bereits besprochen wurde (s. o. S. 22); so seien die mittelalterlichen deutschen Mystiker von großer Bedeutung „nicht bloß für ihre Zeitgenossen, sondern für die ganze katholische Wissenschaft" (II,66,1—12); die Voraussetzung sei aber auch hier wieder, daß die Philosophie sich nicht vom „Boden der christlichen Wahrheit" entferne.

So wie die wahre Philosophie ewig und immer dieselbe ist, so müssen auch die philosophischen Irrtümer „im Wesentlichen und Innern der Ansicht" dieselben bleiben, da das Abgleiten von der einen, absoluten Wahrheit stets durch die gleichen menschlichen Fehler verursacht wird: durch einseitige Anwendung der Einzelkräfte des zersplitterten menschlichen Bewußtseins, — wenn diese Irrtümer auch „nach Zeit und Umständen in den mannigfachsten Formen immer neu und anders gestaltet" auftreten. — Das führt Schlegel sehr ins Einzelne gehend an dem Beispiel der vier zeitgenössischen, deutschen philosophischen Hauptrichtungen aus (II,307,3—308,3; 308,17—27. Vgl. o. S. 32 f., 60 f., Anm. 15, O.XXI, 9—16). Kant, Fichte, Jacobi und Schelling gingen alle in einseitiger Verabsolutierung nur von einer ein-

zigen Elementarkraft des Bewußtseins aus, so daß „das ganze System der wesentlichen Irrtümer, nach allen vier Seiten des falschen und zersplitterten Bewußtseins durch die genannten großen Talente vollständig und erschöpfend ausgeführt dastand, und in gegenseitiger Zerstörung über sich selbst das Gericht ergehen ließ."

An den sehr umfangreichen Ausführungen dieses Gedankens — besonders auch in den Altersvorlesungen — wird Schlegels Bestreben, ewige Gesetzmäßigkeiten aus den geschichtlichen, einmaligen Einzelerscheinungen herauszulesen, besonders deutlich.

b) Poesie und Sprache.

Viele Zusätze zeigen, daß Schlegel sich vor 1822 noch einmal sehr gründlich mit dem Wesen der Dichtung auseinandergesetzt hat. Die Dichtung ist für Schlegel — wie auch die Sprache — neben der Philosophie und den Gegenständen der Wissenschaft ein Teil „von dem ganzen, vollständigen Wort, welches nach dem göttlichen Ebenbilde der Menschenseele in allen ihren Fähigkeiten ursprünglich eingepflanzt und welches in der irdischen Hülle auszusprechen der Mensch in der Sinnenwelt berufen ist" (II,82,23—83,23).

So muß die echte, christlich-symbolische Poesie ebenso das irdische wie das göttliche Element enthalten. Einerseits fordert Schlegel lebensnahe Einstellung auf das Wesen des Dichterischen selbst und auf die Tiefen des menschlichen Lebens, andererseits muß die Poesie aber „zur christlichen Verklärung durchgeführt" werden. So sieht Schlegel jetzt nicht mehr eine christlich-allegorische Dichtkunst von einer profanen getrennt, sondern die christlich-allegorische muß vom „profanen" Leben ausgehen und von da zu symbolischer Verklärung aufsteigen, so daß beide Dichtungsrichtungen 1822 als Einheit gesehen werden, die in weitem Spannungsbogen die Kluft zwischen lebensnaher Dichtung und Christentum überbrücken soll: die „gesamte christliche Bildlichkeit und Sinnbildlichkeit... als Ausdruck, Hülle und Spiegel der unsichtbaren Welt, nach christlicher Erkenntnis derselben... ist der Geist oder die Seele der christlichen Poesie, der Körper und äußere Stoff ist dann die romantische Sage oder auch das nationale Leben" (II,127,21—128,28).

Die letzten Tiefen der Menschenseele lassen sich — wie die letzten Höhen des christlichen Gedankens — in der Dichtung aber nicht unmittelbar, sondern nur durch Bilder sagen: „und wenn der Blick auch ganz durchdringen könnte durch die Hülle der Schöpfung und es sehen, wie die Geister der Natur in der verborgenen Werkstätte wirken, so würde der Dichter als solcher dennoch den wohltätigen Schleier nicht völlig heben wollen noch dürfen" (I,110,17—22). So wird die höchste Poesie immer das Ziel haben müssen, eine „zugleich den tiefen Sinn erkennende... Poesie des Unsichtbaren" zu sein, — „deren Wesen darin besteht, daß alles in ihr durch und durch symbolisch ist." Durch diese „Symbolik der Wahrheit" wird die Dichtung wieder zu einer gött-

lichen Kunst, zu einem religiösen Erlebnis, — eine Kunstauffassung, wie sie sich — wenn auch in anderen Formen — schon in der Jenaer Zeit mit dem Gedanken der „Allegorie" findet.

Eine zweite Gedankengruppe von Zusätzen bezieht sich auf das innere Wesen der drei Gattungen, die Elemente der Dichtkunst; hier versucht Schlegel, das innere Wesen der Dichtung überhaupt mit den inneren Prinzipien des Lebens in Zusammenhang zu bringen: Die drei Äußerungsformen der Dichtung sind Sage, Lied und Bild. Sie sind „die einzelnen Buchstaben oder Silben, welche den poetischen Dreiklang und das ewige Wort der Poesie bilden und vollenden" (I,82,**23**—83,**23**); „auf deren Verschiedenheit" gründet sich auch „das Wesen jener drei poetischen Gattungen, der epischen, lyrischen und dramatischen Kunst" (I,35,**26**—36,**19**). Diese drei Prinzipien der Dichtung Sage — Lied — Bild entsprechen den drei allgemeinen Lebens-Prinzipien Geist — Seele — Körper: „So beruht auch das Leben der Poesie, wie jedes höhere, innere Leben, auf den drei Prinzipien von Geist, Seele und Körper oder dem sinnlichen Element, und dem harmonischen Zusammenwirken dieser vereinten Elemente in ihrer steigenden Abstufung."

Schlegel entwickelt diese allgemeinen Prinzipien stets an den Erscheinungen selbst; sie zeigen auch wieder sein Bestreben, alle Erscheinungen in einen inneren organischen Zusammenhang zu stellen, indem er allgemeine bestimmende Kräfte des Lebens in allen Einzelerscheinungen sichtbar zu machen versucht.

Dieses 1822 so verstärkte Bestreben geht auch besonders aus den Gedanken über die S p r a c h e hervor:

Vor dem Abfall hat noch die e i n e reine, göttliche Sprache geherrscht, dann aber haben sich die Sprachen wie die Völker zersplittert, und zwar in die Gruppen der Priester-, Helden- und Handelssprachen, wodurch jede Sprache ihr Gepräge erhalten hat; so erklärt Schlegel die Verschiedenartigkeit und Verwandtschaft der Sprachen.

Die Sprache an sich gliedert sich in ihrem inneren Aufbau in vier „Hauptorgane", die den vier Elementarkräften entsprechen (s. o. S. 60); das jeweils bestimmende Übergewicht eines Organes in einer Sprache (Wurzeln, grammatische Formen, Bildlichkeit, Rhythmus) entspricht dem Charakter und der geschichtlichen Aufgabe der betreffenden Sprache bzw. des betreffenden Volkes (I,152,**13**—174,**12**:171 ff.).

Auch die „inneren Elemente" der Wortbildung — Konsonanten, Vokale, Aspirationen — können nach „einer tieferen Philosophie" als Verkörperungen bestimmender Lebensprinzipien verstanden werden: Körper, Seele, Geist; aus dem Vorwiegen eines dieser „inneren Elemente" — und damit auch eines der Lebensprinzipien — ergibt sich ebenfalls eine tiefere Deutung und ein eindringenderes Verständnis der Sprachen (s. o. S. 65). Diese Gliederung ergibt sich bei Schlegel — wie alle anderen auch — aus der historischen Anwendung: „Wenn jedoch in jeder der drei klassischen Sprachen des Altertums, der hebräischen (Geist), griechischen (Körper), lateinischen (Seele) vorzüglich e i n Element der Rede hervortritt, so läßt sich wahrnehmen, ... daß in der uralt indischen Sprache (die der Offenbarung noch am nächsten steht!)

alle jene späterhin getrennten Elemente wie in einem gemeinsamen Keim noch umschlossen beisammen liegen" (I,152,13—174,12:169 ff.).

Diese Gliederungen sind keine Konstruktionen, die logisch-kausal begründen wollen, sondern sie entspringen dem Bestreben Schlegels, geistesgeschichtlich-philosophisch zu „deuten"; sie sind immer nur „Bilder", die den organischen Zusammenhang der Erscheinungen, die „Einheit in der Vielheit" deutlich machen sollen. Das wird besonders deutlich daran, daß Schlegel diese Gliederungen immer erst an der Betrachtung der geschichtlichen Erscheinungen gewinnt, — aus dem Bestreben, ihre Richtungskräfte zu entdecken und zu verstehen.

c) Geschichte und Staatslehre.

Von dem Standpunkt des „christlichen Spiritualismus" aus sieht Schlegel seine Zeit „gerade auf dem Standpunkt, wo die Welthistorie eine Wissenschaft im wahren Sinne des Wortes werden könnte". Dazu „müssen aber die großen Materialien, welche unserem Zeitalter zuteil geworden, auf die alte theologische Grundlage aufgeführt" werden (II, 213,3—22). — Hier ist die Synthese zwischen Betonung der wissenschaftlichen Notwendigkeiten — die Beachtung der „großen Materialien" — und der religiösen Grundhaltung besonders deutlich.

Wie Schlegel diese „alte theologische Grundlage" der Geschichtswissenschaft sah, ist schon in dem Abschnitt über die Abfall-Lehre besprochen worden: es ist „die notwendige Anknüpfung der Menschengeschichte an das Göttliche in ihrem Anfang (Abfall), Mittelpunkt (Offenbarung des göttlichen Wortes durch Jesus) und Ende (als zukünftigem Ziel)" (II,212,3—19).

So ist auch die geschichtliche Wahrheit über die Urzeiten, die sich als Grundlage durch alle Mythologien hindurchzieht, nur richtig zu erfassen durch „ein tieferes Verständnis der Philosophie und Religion"; — „ohne dieses leitende Licht aber führt das Studium der Sage und der Mythologie nur zu einem wissenschaftlichen Phantasieren" (II,284, 4—285,2). Die christliche Philosophie eröffnet auch erst die Möglichkeit zum Verständnis der Geschichtsperioden: „auch die höhere göttliche Denkordnung in der Aufeinanderfolge der verschiedenen Zeitalter und geschichtlichen Äonen der Welthistorie kann nur aus den Tiefen der geistigen Erkenntnis richtig verstanden und aufgefaßt werden". Schlegel meint damit die (in dem Abschnitt über die Bewußtseinstheorie bereits besprochene) Auffassung von den vier Weltaltern, die den vier Elementarkräften des menschlichen Bewußtseins entsprechen; so sieht er das Ende des Zeitalters der Vernunft herbei gekommen und damit die in der Apokalypse verheißene Verklärung, indem sich die Vereinigung der getrennten Kräfte, die Einheit der Konfessionen, die Vereinigung von Religion und Philosophie, von Glauben und Wissen zu vollziehen beginnt.

Der Ganzheitsanspruch des philosophischen Weltbildes Schlegels geht besonders deutlich daraus hervor, daß er es auch auf die Staats-

lehre anwendet. Entschieden betont er in mehreren Zusätzen, daß die Staatslehre nur die „Idee des ewigen, vermittelnden Wortes als Grundlage" haben kann (II,223,17—23). Die Grundsätze des Vernunftrechtes seien vor der Gewaltherrschaft Napoleons „wie morsche Scherben" zerbrochen, aber jene „ungeheure Tyrannei" ist „durch göttliche Fügung" zusammengestürzt: nun müsse es „denen, welche der Leitung der Weltbegebenheiten am nächsten stehen, wohl klar und fühlbar" geworden sein, „daß die gegenwärtigen Verhältnisse der christlichen Staaten und Völker nicht mehr auf jenen flachen Grundsätzen eines allgemeinen Naturrechts..., sondern daß sie nach den höheren Forderungen und dem größeren Maßstabe einer christlichen Gerechtigkeit und Liebe geordnet und dem gemeinsamen Ziele entgegengeführt werden sollen" (II,162,20—163,7).

In der Neuauflage von 1822 tritt auch in Bezug auf die Staatslehre ein ganz neuer Gliederungs-Versuch auf: die Gliederung des Staates in vier — vertikal gelagerte! — Stände. —

Auch hier ist die Vier-Zahl für die „Gewalten..., welche die menschliche Gesellschaft zusammenhalten und bewegen", bestimmend. Diese vier Gewalten begründen „nach der verschiedenen Beschaffenheit der innerhalb einer jeden Sphäre lenkenden und entscheidenden Kraft... eine vierfach verschiedene Art und Form jeglichen menschlichen Vereins" (II,334).

Die „Macht des Geldes und des Handels" ist auf das materielle Leben gerichtet und begründet die Korporation, die Schlegel „Gilde" nennt. Die „Gewalt des Schwertes" sichert diesem materiellen Leben den rechtlichen Bestand; das ist der „Staat", der auch für den „durch Religion, gute Lehre und rechte Geistesbildung" gesicherten inneren Frieden zu sorgen hat. Diesen beiden Gewalten stehen die beiden Gewalten des „höheren intellektuellen Lebens" gegenüber: die „Gnadenkraft der göttlichen Weihe" in der „Kirche", und die Kraft des Geistes in Kunst und Wissenschaft in der „Schule", welcher Begriff „die ganze höhere Geistesbildung des Menschen oder alle Wissenschaft und Darstellung, Erkenntnis, Forschung und Kunst, in sich faßt" (II,333 f.).

Diese Staatstheorie gehört auch in die Reihe der neuen Begriffe von Schlegels philosophischem Weltbild, das um 1818 entstand. — Durch das Jahrzehnt der praktischen politischen Betätigung (1808—18) und dessen Mißerfolg ist nicht etwa Schlegels theoretische Anteilnahme an diesen Fragen lahm gelegt worden, sondern gerade nach 1818 gibt er ausführliche Darlegungen seiner politischen und staatstheoretischen Ansichten in der „Signatur des Zeitalters" von 1820 und in der „Philosophie des Lebens" (13. u. 14. Vorlesung), die wegweisend für die Zukunft sein sollten.[89])

d) Die Natur.

Schlegels Allesumfassen-Wollen in der Philosophie hat ihn auch immer wieder in Auseinandersetzungen mit der Natur getrieben, deren

Höhepunkt das Ergriffenwerden von Schellings Naturphilosophie gebildet hatte, aus der er im „Gespräch über die Poesie" eine neue „Mythologie" als Weltanschauungszentrum ableiten wollte, um das das gesamte moderne geistige Leben kreisen können sollte.

Die Hinwendung zur Offenbarungsphilosophie drängt dann die Naturphilosophie von der herrschenden Stellung zur dienenden. Die durchdringende philosophische Besinnung seit 1818 hat auch in dieser Beziehung ihre Spuren in der Veränderung der L-G hinterlassen.

Ebenso wie alle anderen Erscheinungen kann auch die Natur nur durch die Seele des Menschen verstanden werden, da auch die „Adern" der Natur „dem innern Lebensstrom der menschlichen Seele mit einverwebt sind". Deshalb gibt es „auch für die Natur eine eigentümliche Offenbarung im unmittelbaren Gefühl ihres inneren Lebens"; daher kommt man auf den G r u n d der Natur nicht „durch das künstliche Fernrohr und die äußerlichen Sehanstalten des gelehrten Untersuchers", sondern die Naturwissenschaft wird wieder „den Rückweg nehmen müssen zu jenen ersten Quellen der inneren Anschauung und eines noch nicht verbildeten Natursinns" (II,251,4—252,2), wie ihn auch etwa Jacob Böhme „für diese geheimen Tiefen und Quellen der Natur" hatte (II, 80,5—23). So bezeichnet es Schlegel als die Aufgabe der Naturwissenschaft, „Christus (d. h. das (gestaltgewordene) Wort Gottes) in der Natur" zu erkennen (II,152,13—174,12:156). —

Doch Schlegel will mit dem metaphysischen Einbinden der Naturwissenschaft, die daher ebenfalls „ein Herausdeuten der latenten Allgegenwart Gottes aus den Gegenständen" sein soll, nicht einen Rückschritt fordern, indem er die modernen wissenschaftlichen Methoden verwirft, sondern es ist auch hier für Schlegel selbstverständlich, daß die Mittel der modernen Naturwissenschaft in den Dienst der Sache zu stellen sind, — aber sie sollen ihr eben wirklich d i e n e n.

Durch Schlegels religiös-mystische Haltung gegenüber der Naturwissenschaft erklärt sich auch sein Verhältnis zum Magnetismus und den verwandten Erscheinungen (s. Anm. 36), so auch seine Stellung zur Astrologie, die er in einer Einfügung von 1822 kurz berührt: auch der „sternbesäte Himmelsraum" ist ihm „Träger, Werkstätte und Spiegel der göttlichen Herrlichkeit" (II,179,12—14). Aber hier ist die Gefahr der Mißdeutung besonders groß; daher müssen auch diese Fragen „notwendig einem christlich erleuchteten Sinne untergeordnet bleiben, welcher allein im Stande ist, diese geheimen Kräfte richtig zu deuten und sicher zu leiten" (II,67,9—13).

In allen diesen Fragen der „Natur" dringt Schlegel aber nicht sehr weit vor; das hängt wohl mit seiner inneren Naturfremdheit zusammen: er sah das Leben vorwiegend in geschichtlichen und seelischen Zusammenhängen.

Schluß.

a) Das Friedrich-Schlegel-Bild.

Die Untersuchung konnte immer wieder die Einheit in Schlegels Leben aufweisen: Einheit in der außergewöhnlichen Breite seines Weltbildes bis in alle auseinanderstrebenden Einzelheiten hinein — als auch Einheit im ganzen Verlauf des Schlegelschen Lebens. Die Einheit des inneren Lebensverlaufes zeigt sich einerseits bei den Wandlungen seines geschichtlichen Weltbildes darin, daß Schlegel die Beurteilung der geschichtlichen Erscheinungen an sich weniger ändert, als daß er sie in einen größeren Zusammenhang einordnet, andererseits in den Wandlungen seines philosophischen Weltbildes darin, daß sich die Denk-Formen und -Motive in Jugend und Alter gleichbleiben, die stets von dem unermüdlichen Suchen nach der „Einheit in der Vielheit" bestimmt waren.

Es wird die Hauptaufgabe der künftigen Schlegelforschung sein, diese Einheit seines Lebens, die er selbst so oft betont hat, darzulegen. Dazu werden zwei Bedingungen erfordert:

I. Daß die Forschung sich nicht von vornherein durch ein bewußtes oder unbewußtes Vorurteil die Türe zum Verständnis Schlegels selbst zuschlägt, sondern diese Entwicklung erst möglichst allseitig zu verstehen sucht und dann erst wertet. Bei diesem Verstehen-Suchen haben die eigenen Aussprüche Schlegels über die Einheit und den Weg seiner Entwicklung als Leitfäden zu dienen.

II. Daß nicht Einzelgebiete einzelner Lebensepochen bearbeitet werden, sondern daß stets alles Einzelne im Zusammenhang des Ganzen — sowohl des ganzheitlichen Lebens als der allumfassenden Weltschau Schlegels — gesehen wird. Von diesem Standpunkt aus ist vor allem eine Neu-Beurteilung der Jugendzeit dringend erforderlich; indem sie 1. aus dem Lebensgefühl Schlegels, das auch die zweite Lebenshälfte durchwaltet, heraus erklärt wird, — 2. als ein Weg zur Konversion, d. h. also als ein Suchen aufgefaßt wird.

Hier wird sich zeigen, wie Schlegel als Erbe eines ungeheuren Bildungsgutes sich einmal dieses anzueignen sucht, andererseits aber versucht, über den dahin empfundenen Zwiespalt hinauszukommen; wie er also — nach seinen eigenen Worten — den „ganzen Zyklus der Sy-

steme" der modernen Philosophie in „aufsteigender Linie" durchlaufen hat.

Andererseits muß immer wieder darauf hingewiesen werden, daß Schlegel in seinem Alter die Jugendzeit — auch wo sie nach seiner Meinung ein Irren gewesen ist — stets anerkannt hat, — wie er selbst z. B. in seiner L-G schreibt: „wessen Bildung und Entwicklung in die Zeit von 1788-1802" mit ihrem „Ideen-Reichtum" gefallen sei, „der wird sie ungeachtet jener nachteiligen Verhältnisse nicht leicht aufgeben, oder mit einer anderen vertauschen wollen" (II,303).

So wird sich die Konversion als folgerichtige Entwicklung aus dem Lebensgefühl des Suchens nach der Einheit in der Vielheit ergeben. Dieses Einheitssuchen ist der sich stets gleichbleibende Grundzug auf all den auseinanderführenden Wegen, die Schlegel bis zu seiner Konversion gegangen ist. Auch seine Irrwege bejaht Schlegel selbst; so fordert er immer wieder, daß man nur entschieden sein müsse, gerade der entschieden zu Ende getriebene Irrtum führe oft zur Wahrheit; daher bedauert Schlegel auch bei den modernen Philosophen, daß sie auf „halbem Wege stehen geblieben" seien, denn eine Rückkehr aus den Irrtümern finde um so leichter statt, „je mehr dieselben entschieden und vollendet auftreten" (II,308).

So mag es Schlegel in vielen Dingen an der denkerischen Konsequenz gefehlt haben, sein Ziel war immer — die oft geforderte — „Entschiedenheit der Gesinnung": es ging ihm nicht um Denkwahrheiten, sondern um Lebenswahrheiten.

Diese Entschiedenheit der Gesinnung ist der Gegenpol zu der weiten Verstehensbereitschaft und -fähigkeit, die so oft in dieser Untersuchung als Wesensmerkmal des katholischen Schlegel hervorgehoben wurde. Immer wieder kämpft er gegen die beiden Leben-tötenden geistigen Einstellungen — einseitige Starrheit und kraftlosen Kompromiß —, und er sucht dafür die Bejahung der Polarität des Lebens in einem lebendig-organischen Weltbild.

Dieses Suchen nach einem Wissen, das wirklich das gesamte Leben umfaßt, treibt ihn sein Leben lang durch alle Wissensgebiete; nie ist ihm das Wissen Selbstzweck, sondern immer nur Mittel, um sinnvoll zu leben; er sucht ein Wissen, daß für eine Lebensführung fruchtbar werden kann; — mit einem modernen Begriffe: er sucht einen „Mythus" für seine Zeit.

Es scheint die entscheidende Erkenntnis für die Schlegel-Biographie, daß Schlegel dieses Suchen im Katholizismus nicht aufgegeben hat, sondern daß ihm der Katholizismus der Rahmen war, in dem dieser Mythus des modernen Lebens gestaltet werden mußte. Die ganze Zeit nach der Konversion ist ein Ringen um diesen Mythus des modernen Menschen — in der Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen, Religion und moderner Wissenschaft, Christentum und Idealismus, Mystik und exakter Wissenschaftlichkeit.

Dieses Suchen nach einem neuen Mythus — in Schlegels Worten: nach einer „Philosophie des Lebens" — als letztem Sinn alles geistigen Suchens — bedingt auch die Art seines Denkens: Schle-

gel will nicht Einzelnes konstruieren und beweisen, sondern er will einen Sinn finden, er will deuten. Nicht auf die Darstellung kausaler Denkketten kommt es ihm an, sondern auf finale Sinnzusammenhänge; er sucht nach Leben weckenden und Leben erhaltenden Formen des Wissens: kausale Begründungen gibt es nur im Reich der mechanistisch-toten Notwendigkeiten, im Reich des Lebens herrschen Kräfte, die nur in finalem Denken zu erfassen sind.

Da Schlegel so immer mehr bestrebt ist, die „Elemente" des Lebens selbst hinter den Erscheinungen zu erfassen, in das Wesen — und nicht ihren äußeren Schein — einzudringen, ihre Richtungskräfte — und nicht ihr augenblickliches Sein — zu erfassen, — wird diese Deutung Schlegels notwendigerweise immer subjektiver, da dabei sein eigenes Lebensgefühl immer stärker zur Auswirkung kommen muß, während die Dinge „objektiv" immer weniger selbst sprechen.

So ist Schlegels philosophisches Weltbild eine großartige Deutung der Welt-Erscheinungen, und, je „ausgestalteter" es ist, desto mehr ist es eine Deutung der Welt aus einer ganz bestimmten Weltanschauung heraus, die aus dem Lebensgefühl ihres Trägers, eben dieses Friedrich Schlegel in dieser bestimmten geistesgeschichtlichen Lage seiner Zeit, zu verstehen ist. —

b) Das Romantik-Bild.

Die Untersuchung der Entwicklung Friedrich Schlegels ergibt für die geistesgeschichtliche Betrachtung seiner Zeit ganz neue Blickpunkte:

Die „Frühromantik" erweist sich als ein Zusammenschluß junger Männer derselben Generation, die an denselben Unzulänglichkeiten ihrer Zeit leiden und daher ihre Einheit in einem Suchen nach einem erneuten geistigen Leben finden. Von diesem Standpunkt aus erweisen sich die Produktionen der Frühromantik als geistreiche Gedankensplitter einer Generation, die mehr fordert als leistet, die mehr kritisiert als schafft, die in den Formen ihres neuen Lebensgefühls das Material des überkommenen Bildungs-Erbes ohne Verantwortung zu eigener Leistung und Bewährung als ein geistreiches Feuerwerk versprüht, mit einem Glauben an ihre zukünftigen Taten, der ihnen allein das Recht zur Forderung und Kritik zu geben schien. So lange das Suchen, das Kritisieren, das Fordern eines tieferen geistigen Lebens-Sinnes und der Glaube an die zukünftigen Taten noch die Geister berauschte, schienen sie gemeinsam in einem schwungvollen Anlauf die geistige Führung Deutschlands erstürmen zu wollen, — als aber an jeden Einzelnen die Verantwortung zur Leistung — von sich selbst oder von den anderen — gestellt wurde, versuchten sie alle auf verschiedenen Wegen diese Antworten zu geben, — und so brach die begeisterte Sturmschar, die sich mehr im Negativen als im Positiven gefunden hatte, vor der Verantwortung des Lebens auseinander. Keiner der Jenaer Freunde blieb in den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts von dieser tieferen persönlichen Krise verschont, — außer Novalis, der

in dieser Zeit starb. Das allen gemeinsame Erlebnis, daß aber jeder für sich allein erlebte, ist der Weg von der Bindungslosigkeit zur Bindung.

Von hier aus zeigt sich die Frühromantik durchaus nicht als geistesgeschichtlich geschlossene Einheit, sondern als ein Zusammenschluß gleichaltriger junger Männer, die sich in demselben Suchen und dem gleichen Fordern aus derselben geistigen Lage heraus finden, eine Strecke gemeinsamen Entwicklungsweges in einem geistigen Gemeinsamkeitsrausch miteinander gehen, — aber an der Aufgabe der Erfüllung und Leistung bricht ihr Kreis auseinander. —

Es ist in der vorliegenden Untersuchung wiederholt darauf hingewiesen worden, daß Friedrich Schlegel als der Erfüller der Anregungen des Novalis erscheint: die „Christenheit oder Europa" liest sich wie ein Programm zu der Altersphilosophie Schlegels: sie ist der Keim zu dem Schlegelschen „Mythus".

Von der Altersphilosophie Schlegels führen die Fäden immer wieder in die Jenaer Zeit zurück, weil sie — wie die Jenaer Geistesfunken — nach der geistigen Sinnerfüllung des ganzen Lebens suchte. Das verbindet auch die Alters-Philosophien Baaders, Görres', Schuberts — und sogar des alten Schelling — mit der Jenaer Zeit: daß sie eine Sinndeutung des gesamten Lebens suchten, einen Mythus, der alles geistige Leben durchdringen und bestimmen konnte, der dem modernen Menschen in der immer steigenden Flut der Bildungsmassen das Einheitserlebnis zurückgab, das vor Mechanisierung, Rationalisierung und Spezialisierung retten sollte.

In dieser Sicht erscheint die Heidelberger Romantik — wie etwa die erwachende Germanistik auch — als ein Seitenzweig der Frühromantik, der nach einer ganz bestimmten Seite hin die Anregungen des Jenaer Kreises ausbaute; als eigentliche Fortsetzung der Jenaer Romantik erscheinen aber Friedrich Schlegel, G. H. Schubert, Baader, Görres — sogar auch wieder Schelling — (und ihre Anhänger) in den Weltbildern ihrer letzten Lebensjahre. — Hier zeigt sich ein Problem der deutschen Geistesgeschichte, das bisher völlig übersehen worden ist: diese großen Weltbilder als Versuche des deutschen Geistes zu begreifen, die das gesamte geistige Leben in alles umgreifender Schau zusammenfassen wollten, um den herrannahenden Gefahren des 19. Jahrhunderts entgegenzutreten: Liberalismus, Rationalisierung, Spezialisierung, — Entgöttlichung des Lebens; — als Versuche also, einen neuen Mythus für den deutschen Geist zu schaffen.

Anmerkungen.

[1]) Das Original, das von der Universitäts-Bibliothek in Breslau entliehen werden kann, umfaßt 2 Textbände von 330 und 250 Schreibmaschinenseiten und einen Anmerkungsband von 80 (engbeschriebenen) Seiten.

[2]) Ich verweise besonders auf die ausführliche Erörterung der Friedrich Schlegel-Literatur des Abschnittes b der Einleitung des Originals: „Das ‚Problem Friedrich Schlegel' in der Forschung".

[3]) S. Anm. 2.

[4]) Darüber hinaus hatte ich mir die Aufgabe gestellt, durch möglichst eindringende und weitgehende Kenntnis des Materials die Vorbedingung für eine gerechte Beurteilung zu schaffen. Die Ausbreitung dieses Materials erklärt den großen Umfang des Originals, während der vorliegende Druck bewußt darauf verzichten mußte.

[5]) S. die Anführung der verschiedenen Gebiete und die Belege dazu in O. (Einl. a. 5 und Anm. 4—12).

[6]) In diesem Abschnitt sind die Abschnitte c) und d) der „Einleitung" von O. zusammengezogen.

[7]) „Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften" 1924, 2. Aufl., III, 542.

[8]) Die Vorlesungen, die im Frühjahr 1812 gehalten wurden, erschienen erst 1814/15 — mit der Jahreszahl „1815" — im Druck, jedoch wohl unverändert: s. O. Einl. d. 13 und Anm. 15.

[9]) Die ich in O. Einl. c durchgeführt habe; darauf verweise ich für alle Einzelheiten und Belege. Eine Spezialuntersuchung über Schlegels politische Tätigkeit müßte einen außerordentlich wertvollen Beitrag zur Geistesgeschichte der Restauration und des politischen Katholizismus ergeben!

[10]) Es ist bezeichnend, daß in den letzten Jahren verschiedene Arbeiten Schlegels aus dieser Zeit neu veröffentlicht worden sind; von jeder behauptet der jeweilige Neu-Herausgeber, daß sie die wichtigste oder eine der wichtigsten Arbeiten Schlegels, ja, der deutschen Geistesgeschichte sei! (s. die Zusammenstellung in O. Einl. c 11).

[11]) Aber der nun angebrochene Strom des Schaffens versiegt nach 1823 wieder, und es folgen Schlegels tatenloseste Jahre, in denen er mit sich unzufrieden und in einer unglücklichen Lebensstimmung lebt. Von all seinen großen Plänen, seinen frohen Zukunftsaussichten, will nichts Wirklichkeit werden. Erst von 1826 an erwacht seine geistige Schöpferkraft wieder zu neuem Leben, und dann bringen die drei Zyklen der Altersvorlesungen (1827/29), die nur der Anfang einer geplanten großen Reihe waren, eine ungeahnte innere und äußere Tätigkeit, aus der ihn der Tod im Januar 1829 herausreißt. Mit diesen Vorlesungen wollte Schlegel „die christliche Wissenschaft an allen Hauptorten" der katholischen Länder verkünden, mit

ihnen wollte er die Menschen aufrufen und sie vorbereiten auf die neue Zeit der Einheit von Leben, Wissen und Glauben in einem zu neuem Leben erweckten Christentum. Aber das erwartete Echo blieb aus, und so starb Schlegel in ziemlicher Vereinsamung, ohne allerdings das Scheitern seiner Zukunftspläne in seiner ganzen Tiefe zu erkennen und zu erleben.

[12]) Dazu kommen noch zahlreiche — inhaltlich gleichgültige — stilistische Änderungen. — Es finden sich nur drei Stellen, wo Schlegel etwas änderte: zweimal berichtigt er seine Darstellung von 1812, da sie sich ihm inzwischen als tatsächlich falsch erwiesen hatte (die Sage von der Erfindung des Schloka (I, 195) und St. Martins Verhältnis zur Kirche II,224) —), nur an einer einzigen Stelle ändert er sein Urteil (über Voltaire, II,184f). S. u. bei den betr. Abschnitten.

[13]) Vgl. die ausführliche Darstellung der Beschäftigung Schlegels mit Indien (mit Literatur-Angaben, Zeugnissen und Zitaten) in O. III,1—9 u. Anm. 1—18a.

[14]) Davon handelt der 2. Teil dieser Arbeit, der über das Folgende näheren Aufschluß gibt.

[15]) Besonders deutlich wird diese Zusammenschau von Erscheinungen verschiedener Zeiten unter dem Weltbild Schlegels bei den Ausführungen über den „Idealismus" der Njāja-Philosophie (I,208): sie gleichen fast wörtlich denen über Fichtes Idealismus in der Jacobi-Rezension von 1822 und in der „Philosophie des Lebens" (1826): vgl. O. III., Anm. 28, wo die betr. Stellen einander gegenübergestellt sind.

[16]) Zur genaueren Geschichte der Beschäftigung Schlegels mit den orientalischen Sprachen und Literaturen vgl. O. IV, 1—5.

[17]) Zur Literatur über Schlegels Beschäftigung mit dem Griechentum vgl. die kritische Übersicht in O.V., Anm. 1.

[18]) Vgl. die ausführliche Darstellung der äußeren und inneren Beschäftigung Schlegels mit den Griechen in O.V., 1—7.

[19]) Auch hier erfolgte durchaus kein Bruch, wie besonders die Aufnahme seiner frühen Arbeiten über die Griechen in die „Werke" 1822 ff. bezeugt. Vgl. dazu besonders Schlegels Vorwort von 1822: Bd. III, S. 1 ff.

[20]) wie es Schlegels damaligem Geschichtsbild auch besser entsprochen hätte und wie es dann in der „Philosophie der Geschichte" durchgeführt wird, wo die Griechen erst in der 8. Vorlesung behandelt werden. Weil dieses Geschichtsbild der L-G — besonders aber der Neuauflage von 1822 — schon innerlich zugrunde liegt, ist in der vorliegenden Arbeit mit der Behandlung der Urgeschichte und des Orients begonnen worden.

[21]) Diese Gedanken scheinen besonders durch Creuzers „Symbolik und Mythologie der alten Völker" angeregt worden zu sein. Vgl. O.V. 10 und Anm. 21a.

[22]) Darüber und über die darin vorkommenden Begriffe, die z. T. jetzt schon erwähnt werden müssen, vgl. den 2. Teil der vorliegenden Arbeit.

[23]) Vgl. die ausführliche Darstellung der Beschäftigung Schlegels mit dem Mittelalter in O. VI, 1—9, 13 f, 21—24. — Zur Literatur über diese Frage s. die kritische Besprechung der betr. Werke in O. VI Anm. 1.

[24]) Den Schlegel zwar schon früher kennen und hochschätzen gelernt hatte, der aber — wohl durch den persönlichen Einfluß Sailers — inzwischen eine noch erhöhte Bedeutung für ihn bekommen hatte. Vgl. O. VI, 32 ff und Anm. 63—67.

[25]) Zur Geschichte der Beschäftigung Schlegels mit Böhme vgl. O. VII, 5 f. S. a. die Untersuchung über die Entdeckung Böhmes in der Romantik allgemein: O.VII, 1—5, die u. a. ergibt, daß Tieck und Baader unabhängig von einander die Schriften Böhmes entdeckten.

[26]) Vgl. die Auseinandersetzung mit der — einzigen — Untersuchung über dieses Thema: Karl Thiel: „Friedrich Schlegel und die Reformation" Masch.-Diss. Göttingen 1922: O.VIII Anm. 1.

[27]) „Lessings Gedanken und Meinungen aus dessen Schriften zusammengestellt und erläutert von Friedrich Schlegel" Leipzig 1804; diese Schrift, die für Schlegels Konversion äußert aufschlußreich ist, ist bisher kaum beachtet worden. Vgl. O.VIII, Anm. 3.

[28]) Über Schlegels Haltung zur Frage des Glaubenszwiespaltes und deren Entwicklung s. O. VIII, 1—6.

[29]) Zu Schlegels Toleranz gegenüber den Protestanten vgl. O.VIII, 14—16, zu den Fehlurteilen der Forschung über diese Frage s. das. Anm. 12 und den ganzen Abschnitt Einl. b.

[30]) Diese Gedanken lassen ein autobiographisches Bekenntnis Schlegels durchschimmern: seine Begeisterung für Fichtes „freie Selbstdenkerei" in der Jenaer Zeit, die durch die Herausgabe des Lessing-Buches verstärkte Krise und die dadurch erfolgte Hinwendung zum „Gegebenen und Positiven". Vgl. O.X. 15.

[31]) Schlegel führt das z. T. auch darauf zurück, daß die ersten Fränzosen, die sich bemühten, den deutschen Geist in Frankreich bekannter zu machen — Frau von Staël und Ch. de Villers —, Protestanten, waren, und daher den protestantischen Charakter Deutschlands übermäßig betont hätten; vgl. O. XII, 18.

[32]) Zu Schlegels Urteilen über Luther in seinen anderen Werken s.O. VIII, 7 f.

[33]) Über Schlegels Beschäftigung mit diesen Dichtern vgl. O.IX, 1 f. (Dante), 3 f. (Petrarca), 4 f. (Boccaccio). — Zur Literatur über diese Frage s. O. IX Anm. 1 (Dante), und Anm. 5 (Petrarca).

[34]) Von Boccaccio betrachtet Schlegel in diesem Zusammenhang (ohne es besonders zu erwähnen) die lateinischen Dichtungen.

[35]) Zur Literatur über Schlegels Verhältnis zu Shakespeare s. O. IX Anm. 8.

[36]) Darüber s. den besonderen Abschnitt (XXII: „Exkurs") in O.!

[37]) Zu Schlegels Verhältnis zu Leibniz vgl. O.X. Anm. 4.

[38]) Darüber nähere Einzelheiten im Teil c dieses Abschnittes und in O. XII, 7—16.

[39]) die auch noch in einigen ganz kleinen Änderungen zum Ausdruck kommt; vgl. O. X, 8 f; — dies ist die einzige Stelle, wo Schlegel ein früheres Urteil streicht! Vgl. O. X. Anm. 11.

[40]) Hier wird wieder deutlich das autobiographische Element sichtbar (vgl. o. Anm. 30): Schlegel zeichnet damit gleichzeitig seine eigene Entwicklung auf: Aufklärung — Überwindung des Rationalismus (Fichte) — Pantheismus (Schelling) — christliche Philosophie.

[41]) Zur Literatur über das Verhältnis Schlegels zu diesen vier Philosophen vgl. O. X. Anm. 13, 14 und 18.

[42]) Zur Darlegung der Bewußtseinstheorie Schlegels s. Teil II.

[43]) Vgl. weitere Belegstellen für diese Auffassung Schlegels in O. X. Anm. 18a. — Daß hier ein autobiographisches Element sichtbar wird, ist schon betont worden: Anm. 30 und 40.

[44]) Zur Beschäftigung Schlegels mit Jacobi vgl. O. X. 16 f; Schlegel bekämpfte Jakobis „salto mortale in den Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit" — der vom Wissen zum Glauben führen sollte — nicht nur in seiner ersten Rezension über Jacobi (1796), sondern noch genau so in seiner letzten (1822)! Es zeugt also von grober Unkenntnis und geschichtlicher Ungerechtigkeit, wenn man mit der Übernahme dieses „Vorwurfs" Schlegels

gegen Jacobi Schlegel und seine Konversion selbst treffen zu können glaubt. — Außerdem ist dieser Ausdruck nicht etwa von Schlegel als bissige, negative Kritik geprägt worden, sondern er stammt von Jacobi selbst, und wird von diesem als entscheidende sittliche Tat bejaht und gefordert! Vgl. dazu O. X., 16 f. und Anm. 20.

[45]) Zu Schlegels Verhältnis zu Herder vgl. O. X., 31—33 und Anm. 54 und 55.

[46]) Zu Schlegels Verhältnis zu Lavater, das trotz aller Gemeinsamkeiten wider Erwarten lose blieb, s. O. X. Anm. 37.

[47]) Zu Schlegels eindringender Beschäftigung mit Hamann vgl. O. X. 20—22. Schlegel war auch hier wieder der erste der romantischen Führer — vor Baader und Schelling —, der für Hamann eintrat; vgl. O. X. Anm. 36.

[48]) S. O. X. Anm. 41; Zu Schlegels Verhältnis zu Lessing s. O. X. 23—27; zur Literatur über diese Frage s. O. X. Anm. 38.

[49]) Gesperrt von mir.

[50]) S. O. X. 30 f. und Anm. 53. — Alle drei waren übrigens auch zwischen 1812 und 1822 gestorben.

[51]) Darüber Näheres in O. X. 36 f.

[52]) Vgl. die Ausführungen in O. X. 38—40.

[53]) Zu Schlegels Verhältnis zu Görres vgl. O. X. 41 f.

[54]) Einzelheiten darüber siehe s. O. X. 42—44 und Einl. Abschn. c.

[55]) Zur Literatur darüber s. O. XI. Anm. 1; zu der Entwicklung von Schlegels Verhältnis zu Schiller s. O. XI. 1, zu Goethe 2—4.

[56]) Dieser Zusatz — so allgemein er auch gemeint ist — wurde in seinem ersten, anerkennenden Teile sicher besonders durch den inzwischen (1819) erschienenen „West-Östlichen Diwan" veranlaßt, während sich der zweite ablehnende Teil sicher nicht nur auf die dazugehörigen „Noten und Abhandlungen", sondern auch auf andere von den vielen Prosaschriften, die zwischen 1812—1822 erschienen waren, wie auf Goethes theoretische Ansichten überhaupt, bezieht. Vgl. O. XI. Anm. 12a.

[57]) Vgl. die Einstellung zu Novalis o. S. 36.

[58]) Vgl. auch die eingefügten Anmerkungen mit der Erwähnung August Wilhelms und seiner Auffassung über die römischen Sagen (I,100 Anm.) und über das sächsische Taufgelöbnis (I,246 Anm.).

[59]) Über die Entwicklung des Verhältnisses Schlegels zu Werner vgl. O. XI. 8 f.

[60]) Über die Entwicklung von Schlegels Verhältnis zu Lamartine, das sich von anfänglich großer Begeisterung über die „Méditations" zur Enttäuschung über die „Nouvelles Méditations" wandelt, s. O. XII. 5—7.

[61]) s. O. XII. 16, 17 f., Anm. 29; dazu jetzt Jos. Körners Briefsammlung „Krisenjahre der Frühromantik" 1937 ff.

[62]) Das wird z. T. auf die Beschäftigung mit De Maistre zurückzuführen sein, von dem Schlegel 1822 (II, 226, 10—16) selbst sagt, daß er erst bemerkt habe, „welch ein Schatz von Geist und Erkenntnis" bei St. Martin bis jetzt unbenutzt verborgen gelegen habe".

[63]) Dies Bewußtsein, daß „in Deutschland der Quell der neuen Zeit" fließt, hat Schlegel schon ab 1800 immer wieder geäußert; s. O. XIII, 2.

[64]) Tatsächlich wurden ja die Mitglieder des Jenaer Kreises um die Jahrhundertwende durch die Frage nach dem „Ernst... des wirklichen Daseins und... des höheren Glaubens" aus ihrer „ästhetischen Traumwelt geweckt", und der Kreis zerbrach ja eigentlich daran, daß diese Frage von allen nicht gleich gestellt und besonders nicht gleich beantwortet wurde. Vgl. dazu für Tieck O. XIII, 7 und Anm. 6.

[65]) S. die ausführliche Darstellung in O. Abschn. XIV.

[66]) S. auch die Zusammenstellung der geistigen Arbeitsgebiete in O. XVI 1 mit den entsprechenden Hinweisen; vgl. auch O. VI. Anm. 12.

[67]) Die Literatur, in der Fr. Schlegels Philosophie behandelt wird, habe ich in O. („Vorbemerkung" zu Teil II) ausführlich besprochen. Alle diese Werke sind für die Spätphilosophie wenig ergiebig: entweder gehen sie an der Spätzeit ganz vorbei oder sie lösen die Frage nach dem Wesen und Sinn der Spätphilosophie nicht. Daher stützt sich die Arbeit ganz auf Schlegels Werke selbst.

Die Beziehungen der Schlegelschen Spätphilosophie zu anderen Philosophen sind auch in O. nicht untersucht worden, da eine solche Untersuchung in biographischer Hinsicht für das Schlegel-Bild wenig ertragreich ist: trotz großer Ähnlichkeiten mit anderen philosophischen Weltbildern der Zeit (z. B. Baader, Schelling, Görres, Schubert), ist Schlegel seinen philosophischen Weg sehr einsam und unabhängig gegangen (s. O. a. a. O.). Ich habe versucht, die geistesgeschichtlichen Folgerungen dieser Ähnlichkeit im Schlußabschnitt anzudeuten.

[68]) In diesem Abschnitt sind die Abschnitte XVII und XVIII von O. zusammengezogen. XVII. d. und XVIII. a sind in „d" zusammengezogen; sonst ist die Einteilung dieselbe geblieben.

[69]) S. O. XVII., 1—7, die Belege das. in Anm. 2 und die Besprechung der Literatur dazu in Anm. 1.

[70]) S. die Besprechung der Literatur dazu in O. XVII, Anm. 13.

[71]) Künftig zitiert — als „Pn. d. L." — nach der unveränderten Ausgabe in d. 2. Auflage der „Sämtlichen Werke", Wien 1846, Bd. 12. Nach dieser Ausgabe (Bd. 15) werden auch die „Philosophischen Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes" — als „Ph. d. W." — zitiert.

[72]) Die Einheit von Philosophie und Geschichte als grundlegende Erlebnisform Schlegels erklärt die bruchlose Entwicklung zum Katholizismus hin: in der katholischen Kirche erlebt er die geschichtliche Form der einzigen, allgemeingültigen, absoluten Wahrheit, die im Christentum durch Gott und Jesus den Menschen geoffenbart wurde. — Auf diesen Zusammenhang hat O. Mann verschiedentlich hingewiesen, s. O. XVII, Anm. 20. — Zu der ganzen Frage Philosophie und Geschichte bei Schlegel s. O. XVII., 11—13 und die Besprechung der betr. Literatur das. Anm. 19.

[73]) Diesen allmählichen Übergang habe ich im O. (XVIII, 4—8) aufzuzeigen versucht. Vgl. O. XVII, Anm. 22.

[74]) Diese — zwischen 1812 und 1822 noch gestiegene — Hochwertung der „Schau" — wie überhaupt des „lebendigen Philosophierens" — zeigten schon deutlich Zusätze zum Geschichtsbild, vgl. o. S. 22 und 23.

[75]) Ich habe das in O. XVII, 16—18 dargestellt.

[76]) Die ich in O. XVII, 21—25 dargestellt habe.

[77]) Selbstverständlich soll hier nicht die Frage untersucht werden, ob strenger Katholizismus und allgemein-gültige, überparteiische Geisteswissenschaft vereinbar sind: hier kommt es nur auf die Frage an, wie sie für Schlegel vereinbar sind.

[78]) Auch die Abfall-Lehre entwickelt sich ganz folgerichtig aus den Theorien der frühromantischen Zeit; ich habe diese Entwicklung in O. XVIII, 9—15 dargestellt.

[79]) Daher las Schlegel in seinem dritten Vorlesungszyklus — nach der Philosophie des Lebens und der Geschichte — als dritten für ihn entscheidenden Gegenstand über „Philosophie der Sprache und des Wortes"; diese Vorlesung sollte den Zusammenhang des Menschen mit

dem göttlichen Wort ausführen, — alle Fragen des Bewußtseins, des Wissens, Erkennens, Verstehens als Kernfragen umfaßend.

[80]) Aber dieser Begriff des „Wortes" taucht auch schon in der 1. Fassung von 1812 auf (I. 9 f.), wie Schlegel auch 1812 schon die Theorie von der 3-fachen Geburt des Wortes (s. u.) niederlegt (s. O. XVIII, 22 f.).

[81]) Ich habe dieser Beschäftigung Schlegels eine ausführliche Untersuchung gewidmet (s. Anm. 36).

[82]) Der Sprachgebrauch von „Vernunft" und „Verstand" ist also von dem Kantischen verschieden; ich habe der Auffassung Schlegels von „Vernunft" und „Verstand" und ihrer Entwicklung im Verlaufe seines Lebens in O. (XIX. 15—20) eine eingehende Nebenuntersuchung gewidmet.

[83]) An dieser Stelle wird wieder besonders deutlich, daß Schlegel durchaus nicht antirationalistisch eingestellt war, sondern daß er die Vernunft — im Dienste der Ganzheit des Lebens — durchaus bejahte, ja, daß er in seinem Zeitalter die Vernunft sogar als die vorherrschende Kraft anerkannte. So entsteht bei ihm diese eigenartige Mischung von Mystik und Wissenschaft, tiefsinnig-mystischem Deuten und Anerkennen und Benutzen exakter wissenschaftlicher Ergebnisse.

[84]) Ich bin auf die Entstehungsgeschichte der Bewußtseinstheorie, ihre Keime und biographischen Begründungen in O. (XIX, 11 f., 15—20, 33—40) ausführlicher eingegangen.

[85]) Ich zitiere in diesem Abschnitt die einzelnen Stellen innerhalb dieser beiden Zusätze nur einfach mit der Seitenzahl.

[86]) Ich habe auf diese Beschäftigung und ihre Bedeutung in Schlegels Leben in O. (XIX, 37 f., Anm. 21, XX, 28—31) ausführlicher hingewiesen.

[87]) Ich habe in O. (XX, 1—11) „Schlegels Stellung zum Katholizismus" in ihrer Entwicklung ausführlicher untersucht.

[88]) Zur Entwicklung dieses Begriffes s. O. XXI, 4 f, zur Entwicklung des Gedankens von der „ewigen" Philosophie s. das. 6 f.

[89]) Ich bin auf die Frage nach Schlegels poltisch-staatstheoretischem Standpunkt in O. (XXI, 37—40) ausführlicher eingegangen, wo ich besonders aufzuzeigen versuchte, daß Schlegel in seinem Alter durchaus nicht ein innerlich reaktionärer Anhänger der Restauration gewesen ist, allerdings auch keineswegs ein Anhänger des Liberalismus, sondern daß man ihm und seinen Bestrebungen mit diesen Parteibegriffen nicht gerecht wird.

Lebenslauf.

Ich wurde am 13. Februar 1910 in Oldenburg i. O. als Sohn des Gewerberats Heinrich Minssen geboren und evangelisch getauft. Meine Schulbildung schloß ich Ostern 1928 mit der Reifeprüfung am Reformrealgymnasium in Rüstringen (Wilhelmshaven) ab. Anschließend studierte ich Deutsch, Leibesübungen und Französisch in Jena, Heidelberg und Breslau. Im Herbst 1932 unterbrach ich mein Studium und war drei Jahre als Hauslehrer tätig. Im Herbst 1935 ging ich wieder nach Breslau, wo ich 1937 mein Doktor- und Staatsexamen ablegte.

Für wissenschaftliche und persönliche Förderung bin ich Herrn Professor Dr. Dr. Merker und Herrn Professor Dr. Ranke zu besonderem Dank verpflichtet.

Bernhard Minssen.